

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Ángel GARRIDO MARTÍN

LA EUCARISTÍA SEGÚN EL CATECISMO ROMANO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2006

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 7 mensis iunii anni 2006

Dr. Petrus RODRÍGUEZ

Dr. Amator GARCÍA BAÑÓN

Coram tribunali, die 2 mensis iunii anni 1978, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLIX, n. 2

PRESENTACIÓN

El Catecismo Romano, que mandó redactar el Concilio de Trento, es un documento que contiene todo lo que debe ser enseñado al Pueblo de Dios. Su importancia teológica y catequética «reside, entre otras cosas, en esta: ser la exposición unitaria y complexiva de la doctrina de la fe que hizo la Iglesia oficialmente en la época del gran conflicto abierto por Lutero»¹. Una época como la nuestra, que vive el problema del ecumenismo, no puede prescindir de este importante documento.

En mi exposición trataré de profundizar no sólo en los contenidos del Catecismo, sino también en la clara exposición de la obra que ha servido de vehículo de los grandes documentos sobre la Eucaristía publicados desde entonces.

Las fuentes que hemos seguido para la confección de nuestro documento son en primer lugar el texto mismo del Catecismo Romano mandado publicar por San Pío V. La investigación se apoya además en obras teológicas paralelas, cuyo cotejo y comparación en sus diversos textos nos han sido de gran utilidad. Entre estas, la fuente magisterial por excelencia es el Concilio de Trento; su guía doctrinal y teológica es la obra de Santo Tomás, especialmente la *Suma Teológica*; y los módulos literarios y redaccionales son los Catecismos anteriores, sobre todo el de Carranza.

Con nuestro trabajo se pretende hacer un estudio de la doctrina eucarística del Catecismo Romano, lo que en el propósito de sus redactores había sido una sencilla y limpia exposición catequética. El

1. RODRÍGUEZ, Pedro, LANZETTI, Raúl, *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción*. Pamplona 1982. Ambos autores han publicado también: *El manuscrito del Catecismo Romano*, Pamplona 1985, donde dan a conocer el hallazgo del manuscrito original y de varios dictámenes redaccionales nuevos sobre el mismo, que ha permitido la elaboración de la edición crítica.

método de trabajo va a consistir en exponer y analizar teológicamente los contenidos del Catecismo de San Pío V, sirviéndonos, de la comparación del texto con la doctrina de Trento y de Santo Tomás; el Catecismo de Carranza nos prestará también buenos servicios.

La comparación con estas grandes obras que preceden a la doctrina magisterial del Catecismo de Trento responde a un criterio histórico y eclesial en el momento de confeccionar nuestro documento, pues se supone que fueron consultadas y tenidas en cuenta por los redactores del más célebre Catecismo de la Iglesia Católica.

El presente trabajo tiene dos partes. La primera aborda la recepción de Eucaristía, esto es, la Comunión del Cuerpo de Cristo, en cuanto manducación de la víctima divina que se ofrece en el Altar. Aquí nuestra exposición tratará, sobre todo, de dar una visión lo más completa posible de que la comunión es el sacramento más excelente y que más nos une a Dios, ya que la Eucaristía, *sacramentum charitatis*, es el centro de la vida cristiana. A partir de esta doctrina se fundamenta la necesidad de recibir el sacramento de la Eucaristía, para llevar a su fin la vida espiritual iniciada en el Bautismo (CR, II, 1, 50). Por eso la Eucaristía debe ser ocupación de los días festivos y se aconseja que se reciba diariamente, advirtiendo del grave daño que supone el verse privados de este Sacramento.

En la segunda parte se trata de indagar en los efectos que la Eucaristía produce en el sujeto que la recibe dignamente. Nuestra investigación destaca la importancia de la comunión de la vida en Cristo por la recepción de este Sacramento que es —en palabras del Catecismo— *fons omnium gratiarum y finis sacramentorum*. Nuestro interés nos ha llevado a prestar una especial atención al «deseo y voto eucarístico» para explicar la intervención de la Eucaristía en la causalidad de los otros sacramentos. Nos ocupamos también del efecto unitivo de la Eucaristía, *sacramentum unitatis Ecclesiae*. Analizaremos, con el texto del Catecismo, cómo los fieles que reciben a Cristo en la Comunión, quedan ligados también entre sí como miembros de un mismo Cuerpo.

Quiero hacer constar mi agradecimiento al Prof. Pedro Rodríguez por su orientación y ayuda, y al claustro de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra por su aliento a la hora de presentar este trabajo.

INDICE DE LA TESIS

| | |
|---|----|
| PROLOGO | 1 |
| INTRODUCCION GENERAL | 5 |
| A) Estado de la cuestión | 5 |
| B) Objetivo del trabajo | 8 |
| C) La eucaristía en el Catecismo Romano | 8 |
| 1. Situación del capítulo de la Eucaristía en el esquema general del Catecismo Romano | 8 |
| 2. Orden expositivo de la doctrina eucarística según el Catecismo Romano | 14 |
| D) Fuentes | 24 |
| E) Método | 24 |
| 1. El Catecismo Romano y el Concilio de Trento | 25 |
| 2. El Catecismo Romano y Santo Tomás | 33 |
| 3. El Catecismo Romano y el de Carranza | 39 |
| F) Esquema a seguir | 49 |

CAPÍTULO I PRIMERA CONSIDERACIÓN DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

| | |
|--|----|
| A) DIGNIDAD DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA | 53 |
| B) INSTITUCION DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA | 57 |
| C) <i>RATIO NOMINIS</i> | 63 |
| <i>Eucaristía</i> | 67 |
| <i>Sacrificium</i> | 70 |
| <i>Communio</i> | 70 |
| <i>Sacramentum pacis et charitatis</i> | 72 |
| <i>Viaticum</i> | 75 |
| <i>Coena</i> | 77 |
| D) <i>RATIO SACRAMENTI</i> | 79 |
| 1. Sacramentalidad de la Eucaristía | 80 |

| | |
|---|----|
| 2. Analogías y diferencias entre la Eucaristía y los demás sacramentos..... | 83 |
| 3. La Eucaristía es un único Sacramento | 87 |
| 4. Triple significado de la Eucaristía | 92 |

CAPÍTULO II

MATERIA Y FORMA DE LA EUCARISTIA

| | |
|---|-----|
| A) LA MATERIA DE LA EUCARISTÍA | 98 |
| 1. El pan y el vino como materia de la Eucaristía | 98 |
| 2. Simbolismo de la materia eucarística | 104 |
| a) El pan ácimo, símbolo de sinceridad y pureza | 105 |
| b) La mezcla de agua y vino, símbolo de la unión del pueblo con Cristo cabeza | 106 |
| c) El pan y el vino, símbolo de la vida que Cristo da a los hombres | 109 |
| d) El pan y el vino, símbolo de la presencia real de Cristo en la Eucaristía | 111 |
| e) La conversión eucarística, símbolo de la renovación interior del hombre | 112 |
| f) La materia eucarística, símbolo de la Iglesia formada por muchos fieles | 114 |
| B) LA FORMA DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA | 116 |
| 1. La forma eclesial de consagrar el pan | 118 |
| 2. La forma eclesial de consagrar el cáliz | 121 |

CAPÍTULO III

LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTIA

| | |
|--|-----|
| A) LA PRESENCIA REAL EN SÍ MISMA | 134 |
| 1. La Sagrada Escritura | 135 |
| a) Palabras de Jesús: Sínópticos y San Juan | 135 |
| b) San Pablo | 141 |
| 2. « <i>Iudicium Eccesiae. Duplex via</i> » | 143 |
| a) Santos Padres | 145 |
| b) Declaraciones solemnes de la autoridad eclesiástica | 148 |
| 3. Conveniencias teológicas y textos complementarios | 159 |
| 4. Alcance de la presencia real | 165 |
| a) Cristo entero está presente en la Eucaristía | 165 |
| b) Cristo entero está presente bajo cada una de las especies | 171 |
| c) Cristo entero está presente en cada una de las partes de las especies | 175 |

| | |
|---|-----|
| B) LA VÍA A LA PRESENCIA REAL. LA TRANSUBSTANCIACIÓN | 182 |
| 1. La transubstanciación, el único modo de hacerse presente Cristo en la Eucaristía | 183 |
| 2. Fuentes doctrinales | 187 |
| a) El Magisterio eclesiástico | 187 |
| b) Prueba de Escritura | 190 |
| c) Prueba de los Santos Padres | 194 |
| 3. Explicación de este misterio | 198 |
| 4. El término <i>transubstantiatio</i> | 204 |
| 5. El misterio de la transubstanciación sólo puede conocerse por la fe | 207 |
| C) LA PERMANENCIA DE LAS ESPECIES EUCARISTICAS | 210 |
| 1. Las especies de pan y de vino permanecen sin sujeto de inhesión | 210 |
| 2. Conveniencia de la permanencia de las especies eucarísticas | 211 |

CAPÍTULO IV EFECTOS DE LA RECEPCION DEL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

| | |
|--|-----|
| A) EL SACRAMENTO EUCARISTICO, <i>FONS OMNIUM GRATIARUM</i> | 224 |
| B) EL <i>VOTUM EUCHARISTIAE</i> | 227 |
| C) EFECTO POSITIVO O ELEVANTE: DONACION DE LA GRACIA | 232 |
| 1. La gracia común | 234 |
| 2. La gracia sacramental | 238 |
| a) Los efectos de la manducación como principio análogo de la gracia sacramental eucarística | 239 |
| b) El efecto de la conservación | 243 |
| c) El efecto del crecimiento | 244 |
| D) EFECTO NEGATIVO O SANANTE: PERDON DE LOS PECADOS | 247 |
| 1. La Eucaristía y el pecado mortal | 248 |
| 2. La Eucaristía y el pecado venial | 251 |
| 3. La Eucaristía y la lucha ascética | 255 |
| E) EFECTO ECLESIAL: MIEMBROS VIVOS DE SU CUERPO | 258 |
| F) EFECTO ESCATOLOGICO: GLORIA ETERNA | 264 |

CAPÍTULO V EL MINISTRO Y LA RECEPCION DE LA EUCARISTIA

| | |
|--|-----|
| A) EL MINISTRO DE LA EUCARISTIA | 271 |
| 1. El ministro de la consagración y de la administración | 272 |
| 2. La consagración y la administración hecha por sacerdotes indignos | 279 |

| | |
|--|-----|
| B) LA RECEPCION DE LA EUCARISTIA | 281 |
| 1. Tres modos de recibir este Sacramento | 281 |
| a) La recepción <i>sacramentaliter</i> | 282 |
| b) La recepción <i>spiritualiter</i> | 284 |
| c) La recepción <i>sacramentaliter et spiritualiter</i> | 286 |
| 2. La preparación de los fieles antes de acercarse a recibir el Stmo. Sacramento | 288 |
| a) Necesidad de prepararse para comulgar | 289 |
| b) Cómo prepararse para comulgar | 292 |
| 3. La necesidad y obligación de recibir la Eucaristía | 303 |
| a) El precepto de comulgar | 305 |
| b) La comunión frecuente | 310 |
| c) La comunión de los niños y dementes | 316 |
| 4. La comunión bajo una especie | 319 |
| a) Enseñanza de la Iglesia | 319 |
| b) Razones por las que la Iglesia autorizó el uso de una sola especie | 323 |

CAPÍTULO VI LA EUCARISTIA COMO SACRIFICIO

| | |
|---|-----|
| A) LA EUCARISTIA A LA VEZ QUE SACRAMENTO ES SACRIFICIO | 329 |
| 1. Contexto pastoral | 329 |
| 2. Diferencias entre el Sacramento y el Sacrificio eucarístico | 335 |
| B) INSTITUCION DEL SACRIFICIO EUCARISTICOY CARÁCTER SACRIFICIAL DE LA MISA | 337 |
| 1. Cuándo se instituyó el Sacrificio del Nuevo Testamento | 337 |
| 2. El Sacrificio de la Misa se ofrece solamente a Dios | 338 |
| 3. Carácter sacrificial de la Misa | 340 |
| 4. Figuras y profecías del Antiguo Testamento | 345 |
| C) NATURALEZA DE LA MISA | 351 |
| 1. El Sacrificio de la Misa es el mismo Sacrificio de la Cruz | 351 |
| 2. La Misa es verdaderamente Sacrificio propiciatorio | 354 |
| 3. La virtud del Sacrificio del Altar aprovecha a todos los fieles vivos y difuntos | 360 |
| 4. Todas las Misas se deben considerar públicas | 362 |
| 5. Sentido de las ceremonias de este Sacrificio | 366 |

CONCLUSIONES

| | |
|---|-----|
| I. LA DOCTRINA DEL CATECISMO ROMANO | 372 |
| 1. Aspectos doctrinales | 372 |
| 2. Aspectos pastorales | 374 |
| 3. Peculiaridades | 377 |

| | |
|--|-----|
| II. EL CATECISMO ROMANO Y SUS FUENTES | 379 |
| 1. El Concilio de Trento | 379 |
| 2. Santo Tomás y Carranza | 382 |
| III. TRASCENDENCIA MAGISTERIAL DE LA DOCTRINA DEL CATECISMO ROMANO | 387 |
| BIBLIOGRAFÍA | 391 |
| TABLA DE ABREVIATURAS | 400 |

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

A) Catecismo Romano

Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Párochos, Pii V Pont. Max. iussu editus. Romae in aedibus Populi Romani apud Paulum Manutium LDLXVI cum privilegiis Pii V Pont. Max. et Philippi Hispaniarum Regis per universam Regni Napolitana ditionem.

Catecismo para los Párrocos, según el decreto del Concilio de Trento, mandado publicar por San Pío V, Pontífice Máximo y, después por Clemente XIII, ed. Bilingüe, trad. y anot. A. Machuca (reimpr. Magisterio Español, Madrid 1972).

B) Concilio de Trento

DENZINGER, H., SCHONMETZER, A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Herder, Barcinone MCMLXVII.

ESHES, *Concilium Tridentinum. Diarium, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, Soc. Goerresiana, Friburgi-Brisgoviae 1901-1938.

C) *Suma Teológica* de Santo Tomas

Summa Theologiae, III, qq. 73-83, Marietti, Torino 1962.

Suma Teológica, XIII, B, Madrid 1957.

D) *Catecismo* de Bartolomé de Carranza

Comentarios del Reverendísimo Señor Frai Bartolomé de Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo, sobre el Catechismo Christiano. Dirigidos al Serenísimo Rey de España, Dan Phelipe N.S., en Anvers, en casa de Martín Nucio. MDLVIII.

Comentarios sobre el Catecismo Christiano, 2 vols., ed. crítica y estudio histórico de J.I. Tellechea Idígoras, BAC, Madrid 1972.

E) Joseph Gropper

GROPPER, Joseph, *Enchiridion Christianae Institutionis. Canones Concilii Providentialis Coloniensis*, MDMXXXVI, Paris 1545.

II. ESTUDIOS

A) Estudios Específicos sobre el Catecismo Romano

ARANDA, A., *El Catecismo Romano: Una iniciativa consistente*, en «Nuestro Tiempo» 41 (1974) 170-182.

BELINGER, G., *Der Catechismus Romanus und die Reformation*, Paderborn 1970.

LLAMBIAS, M., *La doctrina eclesiológica del Catecismo Romano*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1975.

PASCHINI, P., *Il Catecismo Romano del Concilio di Trento. Sue origine e sua prima diffusione*, Roma 1923.

PESOS, C., «*Sacramentum Regenerationis*», Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1978.

PLAT., *Explicación del Catecismo Romano de San Pío V. Los Sacramentos, III*, Barcelona 1928.

RODRÍGUEZ, Pedro, LANZETTI, Raúl, *El Catecismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la revelación*, Pamplona 1982.

RODRÍGUEZ, Pedro, *El sentido de los sacramentos según el Catecismo Romano*, en «Scripta Theologica» 9 (1977) 951-984.

TOTH, J.B., *De auctoritate theologica Catechismi Romani*, Budapest 1941.

B) Estudios sobre catequesis

ARIZA, A., *Directrices para el estudio de un Catecismo*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1978.

BEREILLE, G., *Catéchèse*, en DTC, II, col. 1876-1878.

DHOTEL, J.C., *Les origines du Catechisme moderne*, Paris 1961.

HEZART, Ch., *Histoire du Catechisme depuis la naissance jusqu'à nos jours*, Paris 1900.

MIGNE, M.L., *Catéchismes*, I y II, Paris 1842.

- PUJOL, J., *La catequesis en la misión pastoral de la Iglesia*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1976.
- RODRÍGUEZ, P., *Un documento sobre la evangelización*, en «Nuestro Tiempo» 261 (1976) 101-110.
- *Evangelización y salvación*, en «Nuestro Tiempo» 224 (1974) 25-42.
- VACANT, A., MANGENOT, E., *Catéchisme*, en DTC, II, col. 1815-1968.
- ZULUETA, A., *Catequesis*, en GER, V, Madrid 1971, col. 385-390.

C) Estudios sobre la Eucaristía

- ALASTRUEY, G., *Tratado de la Santísima Eucaristía*, BAC, Madrid 1952.
- ANCONA, V., *Doctrina eucarística de Santo Tomás. Introducción a su comentario a la «I ad Corintios»*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1975.
- AUER, J., RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática*. Vol. 6. *Sacramentos: Eucaristía*, Barcelona 1987.
- AYUSO, M., *Realidad del capítulo VI del Evangelio de San Juan*, en *IV Congreso Eucarístico de Granada* (1968), pp. 225-249.
- BANDERA, A., *La Eucaristía en el misterio global de la Iglesia*, en «Revista de Teología Espiritual» 18 (1974) 180-227.
- BEREILLE, G., *L'Eucharistie d'après les Pères*, en DTC, V, col. 1121-1183.
- COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, Sacramento de vida nueva*, Madrid 1999.
- CUERVO, M., *Mysterium fidei*, en «Ephemerides Theologiae Lovaniensis» 33 (1957) 483-506.
- ESCRIBA DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973.
- FOLGADO, S., *La Eucaristía «sacramentum unitatis» en la ecclesiología de San Agustín*, en «La Ciudad de Dios» 177 (1964) 607-634.
- GARRIGOU-LAGRANGE, G., *De Eucaristía*, Paris 1943.
- GODEFROY, L., *L'Eucharistie d'après le concile de Trente*, en DTC, V, col. 1326-1356.
- HUERGA, A., *La Eucaristía en la Iglesia*, en «Communio» 2 (1969) 227-259.
- ILLANES, J.L., *La Santa Misa centro de la actividad de la Iglesia*, en «Scripta Theologica» 5 (1973) 733-759.
- JAMOULLE, A.E., *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente*, en «Nouvelle Revue Theologique» 67 (1945) 513-531.
- JOURNET, Ch., *La Misa*, Desclé de Brouwer, Pamplona 1959.
- JUNGSMANN, J.A., *El Sacrificio de la Misa*, Madrid 1957.
- MANGENOT, E., *L'Eucharistie des XII au XV siècle*, en DTC, V, col. 1302-1326.
- MARTIMORT, A., *Los signos de la Nueva Alianza*, Sígueme, Salamanca 1967.

- NICOLAU, M., *Nueva Pascua de la Nueva Alianza. Actual enfoque sobre la Eucaristía*, Studium, Madrid 1973.
- PIOLANTI, A., *De Sacramentis*, Marietti, Roma 1955.
- *El misterio eucarístico*, 2 vols., Patmos, Madrid 1969.
- PONCE, M., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al «corpus paulinum»*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1975.
- PUZO, F., *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía. Estudio de teología bíblica*, en «Gregorianum» 34 (1953) 145-186.
- RIVIER, J., *Le Messe durant le periode de la Reforme et du concile de Trente*, en DTC, X, col. 1085-1422.
- RODRÍGUEZ, P., *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia*, en «Scripta Theologica» 7 (1975) 563-617.
- *La «intercomunión» y la unidad de fe de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» 15 (1975) 347-364.
- RUCH, C., *L'Eucharistie d'après la Sainte Ecriture*, en DTC, V, col. 989-1120.
- SANCHO, J., *Sacerdocio y Sacrificio*, en «Theologica» 7 (1972) 145-172.
- SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio*, I, EUNSA, Pamplona 1976.
- SAYES, J.A., *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, BAC, Madrid 1976.
- *El Misterio Eucarístico*, Madrid 1986.
- SAURAS, E., *Introducción general*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, XIII, BAC, Madrid 1957.
- *  En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*, en «Revista Española de Teología» 7 (1947) 303-336.
- *Lo general y lo específico en la gracia de la Eucaristía*, en «Revista de Teología Espiritual» 5 (1961) 367-396.
- *La Misa vínculo de unidad*, en «Revista de Teología Espiritual» 5 (1961) 367-396.
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964.
- SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols., BAC, Madrid 1952-1954.
- XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona 1952, Barcelona 1953.

D) Estudios históricos

- ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Rialp, Madrid 1964.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1950.
- BELTRÁN DE, H.V., *La retractación de las censuras favorables al «catecismo» en el proceso de Carranza*, en «La Ciencia Tomista» 54 (1936) 145-176, 312-336.
- CARRO, V., *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O.P. y las controversias político-religiosas en el siglo XVI*, II, Salamanca 1950.
- *Los dominicos y el Concilio de Trento*, en «La Ciencia Tomista» 16 (1949) 177-257.

- COBLET, J., *Histoire du sacrament de l'Eucharistie*, 2 vols., Palmé, Paris 1881-1882.
- CONCILIO VAT. II, *Documentos Conciliares. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC, Madrid 1965.
- GARCÍA, S.A., ¿El «Catecismo» de Bartolomé de Carranza, fuente principal del «Catecismo Romano» de San Pío V?, en «Scripta Theologica» 2 (1970) 341-423.
- GARCÍA, V.R., *Martín Lutero*, I, BAC, Madrid 1973.
- HUERGA, A., *Historia de la espiritualidad. La vida cristiana de los siglos XV-XVI*, Barcelona 1959.
- JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, I-III, EUNSA, Pamplona 1972-1975.
- HAERDELIN, A., *Dos caminos para aproximarse a la Teología Sacramentaria de Santo Tomás de Aquino*, en *Veritas et Sapientia*, EUNSA, Pamplona 1975, 353-372.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1962.
- MATEO SECO, L.F., *Fray Bartolomé de Carranza y su «Catecismo Christiano»*, en «Scripta Theologica» 4 (19972) 597-611.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1969.
- RAMOS LISSON, D., *Relación entre el Sacrificio Eucarístico y el Sacrificio de la Cruz según el «Liber Mozarabicus»*, en «Scripta Theologica» 4 (1972) 499-521.
- SALAS DELGADO, A., *La Eucaristía en dos catecismos del siglo XVI*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Navarra, 1971.
- SÁNCHEZ ARJONA, F., *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Iglesia Nacional Española, Roma 1967.
- TELLECHEA, J.I., *Introducción General*, en BARTOLOME DE CARRANZA, *Comentarios sobre el Catecismo Christiano*, I, BAC, Madrid 1972.
- *Cartas y documentos tridentinos inéditos*, en «Hispania Sacra» 16 (1963) 191-248.
- *Bartolomé de Carranza y su tiempo*, BAC, Madrid 1969.
- *Dos textos teológicos de Carranza*, en «Antológica Anua» 3 (1955) 621-707.
- *Un voto de Fr. Bartolomé de Carranza sobre el Sacrificio de la Misa en el Concilio de Trento*, en «Scriptorium Victoriense» 5 (1958) 96-146.

TABLA DE ABREVIATURAS

| | |
|-------|--|
| AAS | Acta Apostolicae Sedis |
| ACT | Acta Concilii Tridentini |
| BAC | Biblioteca de Autores Cristianos |
| CC | <i>Catecismo</i> de Bartolomé de Carranza |
| CEC | <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> |
| CG | <i>Summa Contra Gentiles</i> |
| CR | <i>Catechismus Romanus</i> |
| CT | Concilium Tridentinum |
| DS | <i>Enchiridion Symbolorum</i> (H. DENZINGER, A. SCHONMETZER, 34 ed., Barcinone 1967) |
| DTC | <i>Dictionaire de Theologie Catholique</i> |
| GER | Gran Enciclopedia Rialp |
| Mansi | Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio |
| PG | Patrología Griega |
| PL | Patrología Latina |
| ScrTh | <i>Scripta Theologica</i> |
| ST | <i>Summa Theologiae</i> |

LA UNIDAD DEL MISTERIO EUCARÍSTICO

INTRODUCCIÓN

A lo largo del capítulo que el Catecismo Romano dedica a la Eucaristía repite una y otra vez que la Eucaristía es a un tiempo sacramento y sacrificio. En efecto, los dos aspectos, sacramento y sacrificio, aunque distintos, aparecen inseparablemente unidos en la historia del texto. Inseparables cuando el misterio se realiza, inseparables cuando el misterio se da al hombre. Por eso con frecuencia la exposición del catecismo hace incursiones al sacrificio cuando habla del sacramento y al sacramento cuando habla del sacrificio.

En esto, el Catecismo no hace sino seguir el Magisterio de la Iglesia, especialmente el Concilio de Trento, por cuyo mandato se publica el Catecismo. Puede decirse que el correspondiente Decreto Conciliar es no sólo la fuente de la doctrina, sino la fuente redaccional del texto, desentendiéndose de las posiciones teológicas particulares. Y es lógico que sea así. La materia es de suma trascendencia dada la situación de la reforma protestante sobre la Eucaristía que afectaba muy directamente a los párrocos a los que va dirigido principalmente el Catecismo.

Con todo, no podemos encontrar en nuestro Catecismo una teología perfectamente acabada sobre la unidad de la Eucaristía sacramento-sacrificio, como la podemos encontrar hoy sobre todo a partir del Concilio Vaticano II¹ y los últimos documentos pontificios sacados a la luz en nuestros días, donde queda clara la unidad del misterio eucarístico: la Eucaristía es sacrificio en cuanto se ofrece a Dios Padre y sacramento en cuanto se da al hombre. Un solo y mismo acto de culto². Una misma realidad, un mismo orden sacramental al que podemos llamar sacramento sacrificial.

No obstante, al hacer este trabajo de investigación, he quedado gratamente sorprendido de dos cosas. Una que el Catecismo elabora una doctrina sistemática sobre la Eucaristía que es al mismo tiempo sacramento y sacrificio; y, otra, que estos dos aspectos van estrechamente unidos cuando el misterio se realiza.

CAPÍTULO I LA RECEPCIÓN DE LA EUCARISTÍA

Una gran preocupación de los redactores del Catecismo Romano fue la de exponer la doctrina católica en su conjunto. Pues bien, un asunto primero que interesaba entonces era el que los fieles recibieran con frecuencia el sacramento de la Eucaristía. A partir de este objetivo fundamenta la necesidad ontológica de recibir el Sacramento y la preparación oportuna. El texto bíblico que aparece como referencia es el de la invitación del Señor a recibirle: «*En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros*» (Jn 6, 53).

El Catecismo titula este apartado «Disposiciones» y lo divide en cuatro secciones: en la primera (n. 55) trata de los tres modos de recibir la Eucaristía. En la segunda sección (n. 56-58) aborda la preparación requerida para acercarse a recibir el Sacramento eucarístico. En la tercera sección (n. 59-64) se recoge la doctrina sobre la «obligación» de comulgar. Y en la cuarta sección (n. 65-66) se expone la disciplina y las razones por las que los fieles han de comulgar bajo una sola especie. El apartado termina con el tema del Ministro de la Eucaristía, tanto de la consagración como de la administración del sacramento, así como la dignidad requerida para esta misión; aunque este tema no lo abordamos en el presente trabajo.

A. TRES MODOS DE RECIBIR LA EUCARISTÍA

Ya el Concilio de Trento, en el capítulo 8 del decreto sobre la Eucaristía había expuesto que se puede recibirse la Eucaristía *sacramentaliter, spiritualiter, y sacramentaliter simul et spiritualiter*. De esta triple distinción se hace eco el Catecismo Romano con el fin de mostrar a los fieles la mejor manera de recibir los frutos de este Sacramento³. El texto del Catecismo es sumamente preciso, vamos a examinarlo por partes.

1. La recepción *sacramentaliter*

La recepción sacramentaliter de la Eucaristía, según nuestro Catecismo, consiste en recibir el Sacramento sólo materialmente. Es el

caso de los pecadores, que no les importa recibir la sagrada comunión en un corazón impuro. A los que obran así, les dice San Pablo: «El que coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, se hace culpable de profanar el cuerpo y la sangre del Señor» (I Cor 11, 27 y ss.), y no reciben fruto alguno en el alma.

Con visión inspirada atribuye el Apóstol muchas enfermedades y muertes de los Corintios a este tipo de comunión. Estos castigos temporales a los que alude el Apóstol de las gentes son prueba de la «condenación» que dice el Catecismo citando el v. 29 de esta carta paulina⁴. Es un lenguaje muy fuerte el que aquí se recoge, inspirado en la esencia misma de la Eucaristía que es «pan de vida» y se hace de este modo «pan de muerte» en los que la reciben en pecado.

Con esto, el Catecismo, que se mueve señorialmente ante sus fuentes y sabe trascender los argumentos apologéticos con verdadera libertad de espíritu, decide unir a la explicación de los sacramentos el análisis de los misterios de la fe, queriendo mostrar que antes que la misma comunión importa «estar con Cristo», citando el celebre texto de San Agustín: «El que no está con Cristo y en el que Cristo no está, no come sin duda alguna espiritualmente su carne, aunque material y exteriormente triture con los dientes el Sacramento del cuerpo y la sangre del Señor».

2. La recepción *spiritualiter*

El Catecismo Romano contempla a continuación la comunión de aquellos que reciben la Eucaristía sólo espiritualmente. Estos son los que reciben el pan celestial con el «deseo y propósito». Acuden con gran fe y devoción hacia Jesús sacramentado para que les una más a Él⁵.

Esta recepción de la Eucaristía, que implica el deseo del Sacramento y la recepción real de la gracia, puede ser de dos clases, según Santo Tomás: bien por deseo real, bien por deseo personal⁶. En nuestra tesis doctoral veíamos cómo el Bautismo encarna el primer deseo, esto es, el deseo real de la Eucaristía. Y así, quien recibe el Bautismo recibe espiritualmente el sacramento de la Eucaristía, con una intención que no es necesario que ponga el sujeto, porque está ya implícita en el primero de los sacramentos. En virtud de esta recepción espiritual se recibe realmente la gracia eucarística⁷. Por otra parte, también tienen el «deseo» real de la Eucaristía los otros sacramentos⁸. Y, por lo mismo, quienes los reciben, comulgan espiritualmente, aun sin saberlo y, en consecuencia, reciben sus efectos salvadores⁹.

Pero hay otro modo de recibir la Eucaristía, es por el deseo personal (*desiderio et voto*). Se trata en este caso de un acto personal de la voluntad procedente de la fe y del amor a Jesucristo presente en este Sacramento¹⁰. De este segundo tratamos aquí.

El Catecismo, que presenta la Eucaristía como pan celestial, como comida, atribuye a la recepción espiritual los maravillosos efectos del pan de vida eterna. De esta forma, Cristo es alimento espiritual de los elegidos a quienes transforma en sí. Por tanto comer espiritualmente este pan celestial es ser incorporados a Cristo por la fe y la caridad¹¹.

Dicho esto, es fácil percatarse de la gran utilidad que tiene la comunión *in voto*, para el desarrollo de la vida espiritual. Porque el deseo y propósito de unirse más y más a Cristo y de transformarse en él por el amor, produce un aumento de gracia que vivifica el alma y la mantiene dispuesta para recibir dignamente el Santísimo Sacramento¹².

Más adelante, el Catecismo añade algo importante: aunque el *votum Eucharistiae* basta para encontrar la gracia eucarística («se consiguen excelentes y abundantes frutos»), no es éste, sin embargo, el modo ideal de recibir el Sacramento. Por eso concluye este apartado diciendo que el modo más perfecto de recibir la Eucaristía es hacerlo sacramental y espiritualmente a la vez.

3. La recepción *sacramentaliter et spiritualiter*

Recibir la Eucaristía sacramental y espiritualmente a la vez es acercarse a comulgar el Cuerpo santo del Señor «vestidos con el traje nupcial» (Mt 22, 11) y «habiéndose examinado antes» (I Cor 11, 28). El que comulga así recibe, según nuestro Catecismo, riquísimos frutos. Respecto a la comunión *in voto*, ésta añade el Sacramento *realiter* y una mayor plenitud de la *res sacramenti*¹³.

En los dos casos, tanto en la recepción espiritual como en la sacramental y espiritual a la vez, se perciben los frutos de la Eucaristía, pero con notables diferencias. Por la primera comunión, los fieles se unen a Cristo sacramentado por la fe y el amor. Mas, cuando se recibe el Sacramento realmente, se comulga con el Cuerpo y la Sangre del Señor, sustancialmente presente en la Eucaristía. En la recepción espiritual, dice el Catecismo, se reciben «si no todos muy excelentes y provechosos frutos». Lo cual supone, a nuestro juicio, que se precisa un empeño singular del que desea la Eucaristía para conseguir los frutos abundantes que el Sacramento lleva consigo, y que la teología

ha designado con la fórmula *ex opere operantis*. En cambio, en la comunión sacramental y espiritual a la vez, dice el Catecismo que «se reciben los riquísimos frutos» (antes indicados). En este sentido, la eficiencia de la Eucaristía es plena, *ex opere operato*.

Por otra parte, hay que considerar que el «deseo de la Eucaristía» sólo alcanza su sentido en la comunión perfecta o sacramental. Un deseo que no impulse a una recepción real no es un deseo propiamente dicho. La recepción posterior del Sacramento no es, por tanto, superflua, sino todo lo contrario. Pues, de una parte, el deseo de la Eucaristía obtiene su efecto por virtud del propio Sacramento y, por otra, el comulgar de hecho nos alcanza la plenitud de la gracia, con la que se perfecciona la vida espiritual ¹⁴. En este sentido es de la máxima importancia el texto que añade a continuación el Catecismo y cuyo tenor literal es el siguiente:

«Se privan de muy grandes y celestiales bienes los que, siéndoles fácil disponerse para recibir también sacramentalmente el cuerpo del Señor, se contentan con comulgar sólo espiritualmente»¹⁵.

Este texto, con el que se concluye esta sección del Catecismo, es de una gran audacia, con expresiones claras que nos facilitan llegar al núcleo de la doctrina. En definitiva, se trata de estimular a los fieles para que comulguen no sólo espiritualmente sino también sacramentalmente, siendo éste el modo más perfecto de incorporarnos a Cristo y obtener toda clase de gracias. De esta comunión se va a tratar de ahora en adelante.

B. LA PREPARACIÓN DE LOS FIELES ANTES DE ACERCARSE A LA EUCARISTÍA

Bajo este epígrafe incorpora el Catecismo de Trento las disposiciones espirituales que se exigen al sujeto en orden a recibir los efectos saludables de la Sagrada Eucaristía. El tema es abordado por el Catecismo con arreglo al siguiente esquema: Primeramente se exponen las razones que motivan la necesidad de dicha preparación, todas ellas sacadas de la Escritura y en analogía con el alimento espiritual. Supuesta esta necesidad, se pasa a concretar las disposiciones más importantes que se precisan por parte del alma y del cuerpo para recibir la sagrada comunión.

1. Necesidad de prepararse para comulgar

Es una observación frecuente del Catecismo Romano hacer notar la importancia de la preparación de los fieles para acercarse a recibir el Sacramento eucarístico, pues condiciona totalmente el acto sacramental¹⁶. Removidos los obstáculos, la Eucaristía podrá obrar eficazmente. Así lo señala el Catecismo al comienzo mismo de esta sección, proponiendo el ejemplo del lavatorio de los pies a los Apóstoles¹⁷. Nuestro Señor, antes de la institución de la Eucaristía y de la primera comunión de los Apóstoles, realiza el acto significativo de lavar los pies a sus discípulos. Aplica la limpieza material a un sentido espiritual: «Vosotros estáis limpios, pero no todos» (Jn 13, 10). Aunque exegéticamente éste no sea el sentido fundamental del pasaje, no obstante guarda una gran relación y analogía con el tema que nos ocupa. Del lavado de los pies se desprende la necesidad de la pureza interior y de la belleza de la gracia para remover en nosotros todo lo que desdiga de la comunión eucarística. En el contexto, parece que significa primeramente la humildad del mutuo servicio, la caridad fraterna, la sinceridad de la unión de los hombres en los servicios humildes. Todo muy en consonancia con las disposiciones que se precisan para hacer bien la comunión.

Esta doctrina formulada positiva y negativamente a la vez, se encuentra de nuevo en la siguiente explicación del Catecismo. Al hablar a los fieles que reciben la Eucaristía «con espíritu bien dispuesto y preparado», asegura que se adornan «con los riquísimos dones de la divina gracia». Y añade a continuación: «Pero si se recibe sin preparación, no sólo no reciben bien alguno sino que sufren además muy grandes prejuicios y daños». El mismo texto del Catecismo recuerda expresamente aquí –y luego insistirá en el número siguiente– que los fieles han de prepararse con la gracia para acercarse al banquete eucarístico. En este sentido, afirma clara y enérgicamente:

«Los grandes y muy excelentes dones de Dios, cuando se reciben con ánimo bien dispuesto, nos sirven para conseguir la gloria celeste, y nos causan la muerte eterna, cuando nos hacemos indignos de ellos»¹⁸.

El análisis del texto es sumamente instructivo. Hay que recibir siempre la comunión bien preparados para que nos aproveche debidamente. Nunca hemos de recibir este Sacramento sin estar revestidos del traje de la gracia.

Parece que la gracia debiera ser el fruto de la comunión, pero no, antes hay que cambiar la vida de pecado por la vida de gracia para

asimilar bien los frutos de la comunión eucarística. Ya los Santos Padres, mirando al «sacramento de la vida», piden un cambio para poder aprovecharse de la vida divina que nos ofrece la sagrada comunión¹⁹.

El Catecismo, a renglón seguido, recoge dos ejemplos para argumentar esta enseñanza. El primero, el Arca de la Alianza, que produjo «innumerables y muy grandes beneficios» en manos del pueblo de Israel y, en cambio, «muchas desgracias» en manos de los filisteos. El segundo hace una analogía con los alimentos, que «alimentan» al cuerpo cuando está bien dispuesto, pero que producen «graves enfermedades» en un estómago en malas condiciones²⁰. Ambos pasajes quieren poner énfasis en la doctrina que tajantemente había proclamado el Concilio de Trento: Que la sola fe no es preparación suficiente para recibir el sacramento de la Eucaristía sino que se requiere el estado de gracia²¹.

2. Cómo prepararse para comulgar

La explicación de la doctrina del Catecismo Romano le lleva a continuación a concretar el modo práctico con que los fieles han de prepararse para comulgar. El Catecismo especifica y concreta una preparación para el alma y otra para el cuerpo.

Por parte del alma se precisan, según el texto Romano, cuatro cosas: distinguir la mesa sagrada de las mesas profanas; estar en paz con los demás; la confesión sacramental y la consideración de nuestra propia indignidad. Y por parte del cuerpo, el ayuno eucarístico²². Veamos estos puntos.

Distinguir la mesa sagrada de las mesas profanas

Partiendo de la Sagrada Escritura, el Catecismo de San Pío V hace una exposición depurada de la preparación que se necesita para comulgar. Como primera preparación se requiere por parte de los fieles:

«Que distingan una mesa de otra; ésta que es sagrada, de las demás profanas; este Pan del Cielo, del ordinario»²³.

El pasaje, exegéticamente decisivo para la explicación, está inspirado en el texto tantas veces señalado de San Pablo (I Cor 11, 27-29), donde se habla expresamente de las disposiciones requeridas para comulgar, y que aparece interpretado en el Concilio de Trento²⁴. Trans-

cribimos aquí el versículo 29 que es el que ahora nos interesa: «Quien come y bebe sin discernir el cuerpo (del Señor), come y bebe su propio castigo». Sólo después de contrastar entre uno y otro alimento se podrá uno acercar a recibir al Señor, lo cual se consigue «cuando creemos con certeza que está presente en la Eucaristía el verdadero cuerpo y sangre del Señor»²⁵.

Pero, ¿por qué examinarnos? Sencillamente, para no incurrir en el grave error de tratar el cuerpo del Señor como otro cuerpo cualquiera, ya que comer el Pan del Cielo no es una comida común y vulgar cualquiera. Es, dicho con palabras de la Escritura que recoge el propio texto Romano, «recibir a quien adoran los ángeles en el Cielo, en cuya presencia se estremecen las columnas del firmamento y de cuya gloria están llenos el cielo y la tierra».

Por eso la comunión debe venir después de un examen, de una fe profunda en el cuerpo de Cristo Sacramentado. Proceder de otro modo es indigno de tal Sacramento. Como hemos leído en la carta de San Pablo es convertir el pan de vida en pan de muerte y de castigo.

Estar en paz con los demás

Otra preparación sumamente necesaria para comulgar es vivir en paz con los demás, esto es, vivir la caridad con el prójimo. El texto del Catecismo acude a las palabras del Señor sobre el quinto precepto para exponer esta doctrina:

«Cada uno se pregunte si está en paz con los demás, si ama verdaderamente y de corazón a sus prójimos. Pues dice San Mateo: Por tanto, si cuando vas a ofrecer tu ofrenda en el altar te acuerdas allí que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y después vendrás a presentar tu ofrenda»²⁶.

El análisis de este texto pone de manifiesto lo siguiente: Hacer las paces con el hermano no sólo es más importante que la Eucaristía, sino que Dios no acepta la comunión si no va precedida de la reconciliación y la caridad con todos los hombres. Por tanto quien haya hecho agravio a otro, tiene que convenirse con él si quiere acercarse a la mesa de la Eucaristía. Esta explicación está en consonancia con el efecto propio de este sacramento que mueve al fervor de la caridad²⁷.

La confesión sacramental

El Catecismo da un paso más en el modo de prepararse para la comunión, y concreta las dos preparaciones anteriores, la fe y la caridad, en el sacramento de la Penitencia, como una de las mayores muestras de respeto y veneración que se han de ejercitar antes de comulgar²⁸. Nada más contrario a la Eucaristía que el pecado mortal. Por eso, el Catecismo, siguiendo a Trento, ordena la confesión sacramental como medio necesario para comulgar a todo aquel que tenga conciencia de pecado mortal:

«Debemos examinar con gran cuidado nuestra conciencia, no sea que estemos manchados con algún pecado mortal, del cual es necesario arrepentirse, a fin de purificarse antes con la medicina de la contrición y la confesión. *Porque el Concilio de Trento dispuso que no pueda recibir la Eucaristía nadie a quien remuerda la conciencia de algún pecado mortal, habiendo facilidad de hallar un sacerdote, antes de purificarse con la confesión sacramental, aunque se crea estar contrito*»²⁹.

La doctrina del Catecismo está tomada –como es natural– del correspondiente capítulo del Decreto sobre la Eucaristía del Concilio de Trento³⁰, que el Catecismo cita explícitamente. Se trata de una antiquísima costumbre y precepto de la Iglesia que procede, según la opinión más probable, de la Tradición apostólica³¹. En el mismo sentido se expresa el catecismo de Carranza cuya explicación es sumamente interesante, pues si bien se limita a la doctrina de Trento, sin embargo ha construido una rica pastoral sobre la relación entre la comunión y la confesión, insistiendo en que no es suficiente la fe –y alude a los herejes– para disponernos a tomar este divino Sacramento³².

Queda clara, pues, en la exégesis del Catecismo Romano –y máxime después de compararlo con sus fuentes– que es preciso acercarse a comulgar en estado de gracia. Esto lo pone de manifiesto, además, la misma naturaleza del Sacramento eucarístico, que es alimento espiritual, y el alimento se da únicamente al que tiene la vida divina, mientras que el pecador carece de esa vida sobrenatural. En consecuencia, una comunión en pecado grave es un contrasentido, más aún, es un auténtico sacrilegio, puesto que se falsifica su destino y significado primario, cosa que no puede suceder sin injuriar al propio Sacramento.

Tal y como se puede advertir, antes de comulgar, a quien la conciencia le reproche algún pecado mortal, debe arrepentirse con la

contrición y acudir a las confesión, «que es –en palabras del Catecismo– medicina y purificación»³³. No hay otro modo de conseguir la pureza de conciencia y el estado de gracia necesarios para comulgar dignamente. Y el Concilio de Trento, citado aquí, considera esta preparación de derecho divino. Pues, si bien, como señalan ambos documentos, cabe la posibilidad de no encontrar un sacerdote, directamente (*in recto*) se insiste en la necesidad previa de confesarse.

Considerar la propia indignidad

Lo dicho hasta ahora, aun siendo lo más importante, no es todo lo que se precisa para prepararnos a la sagrada comunión. El Catecismo Romano va más lejos en su exposición y pide el ejercicio de aquellos actos de virtud que expresan nuestra indignidad para que el Señor con conceda tan extraordinario beneficio. ¿De qué actos se trata? El Catecismo los recoge de los pasajes bíblicos del Centurión y de San Pedro. He aquí los textos:

«Digamos de corazón las palabras del Centurión, de quien el mismo Salvador afirmó no haber encontrado tanta fe en Israel: “*Señor, no soy digno de que Tú entres en mi casa*”. Y veamos también si podemos poner en nuestros labios las palabras de San Pedro: “*Señor, Tú sabes que te amo*”³⁴.

Ante el Santísimo Sacramento debemos experimentar los mismos sentimientos de estos dos amigos del Señor³⁵. Por una parte, el temor, la humildad y reverenda; y, de otra, el amor y el deseo de recibir al Señor. Con palabras de Carranza en su Catecismo, podemos decir que “cada uno ha de cotejar su fe con la del Centurión y el amor que tiene a Cristo con el de San Pedro”³⁶.

Nuestro Catecismo termina esta sección con la alusión bíblica de aquel que entró al banquete sin ir vestido con el traje de bodas, que el ha servido directamente el documento de Trento, y que constituye el argumento más fuerte de cuanto se ha dicho sobre la preparación que hemos de tener para comulgar. Estas son sus palabras:

«Conviene tener presente que el que se había sentado a la mesa en el convite del Señor sin el vestido de boda, arrojado a la cárcel de tinieblas fue condenado a penas eternas»³⁷

Este pasaje mueve a la consideración y reverencia hacia el Santísimo Sacramento, para que nadie se acerque a él sin el vestido de la

gracia santificante³⁸. Aquí sigue de nuevo a San Pablo que nos aconseja: «Que nadie comulgue indignamente»³⁹. Puesto que el cuerpo de Cristo es «santísimo», exige ser recibido en un cuerpo «santo».

Una vez más la argumentación del Catecismo Romano es muy sólida y tiene su punto de apoyo en la Sagrada Escritura que entrelaza en un verdadero arsenal de citas bíblicas sobre la materia. Para decirnos que toda preparación es poca, «cuán indignos somos», para recibir este Augusto Sacramento.

El ayuno eucarístico

Después de la preparación del alma, el Catecismo de Trento trata de la disposición por parte del cuerpo para acercarse a comulgar⁴⁰. No entramos en un análisis pormenorizado del texto Romano. Basta saber cómo, en continuidad con la Tradición de la Iglesia, urge el ayuno eucarístico y la castidad corporal⁴¹. Ambas disposiciones se requieren –en palabras del Catecismo– «por la dignidad de tan gran Sacramento». El texto se prolonga con una prueba bíblica, el ejemplo de David antes de comer los panes de la Proposición.

Hasta aquí nuestro comentario. Pues en una exposición de los principales puntos dogmáticos de la doctrina eucarística del Catecismo Romano no es necesario detenerse más en este punto de las disposiciones por parte del cuerpo.

C. NECESIDAD Y OBLIGACIÓN DE RECIBIR LA EUCARISTÍA

Hemos llegado a un momento en que conviene tratar un tema que ha venido incidiendo en varios lugares de nuestra exposición. Nos referimos a la necesidad de recibir la sagrada Eucaristía. ¿Qué dice de esto el Catecismo Romano?

Tomando como punto de partida el precepto eclesiástico de comulgar, el Catecismo nos ofrece una rica exposición de las razones teológicas que abonan la práctica de la comunión. En este sentido son abundantes las citas bíblicas y patrísticas, así como los textos del Magisterio y el uso de la Iglesia que vienen a corroborar la necesidad de este Sacramento en orden a alimentar y fortalecer el alma. Nuestro Catecismo sigue la misma formulación que la Suma de Santo Tomás y el Catecismo de Bartolomé de Carranza⁴².

1. El precepto de comulgar

La necesidad de prepararse bien a la comunión, que acabamos de considerar en el apartado anterior, revela la importancia suma del sacramento de la Eucaristía. Mas no se sigue de esto que los fieles deban retraerse de comulgar, ni que suponga inconveniente alguno contra la recepción de la Eucaristía que manda la Iglesia. Todo lo contrario, al hablar de la necesidad de recibir este Sacramento, el Catecismo de San Pío V exhorta a los párrocos para que, lejos de considerar como muy pesado y difícil el cuidar la preparación, adviertan a los fieles del deber de recibir la sagrada comunión.

Esta doctrina viene determinada una vez más por los Concilios precedentes⁴³, aunque el Catecismo de San Pío V esta vez no los cite explícitamente. A propósito de la obligación de comulgar el Catecismo dice lo siguiente:

«Se ha de advertir con frecuencia a los fieles que a todos se nos ha impuesto el precepto de recibir la sagrada Eucaristía»⁴⁴.

Y a continuación advierte de la obligación de comulgar por lo menos una vez al año⁴⁵.

Sin embargo, debido quizás a la carencia de errores anteriores a su tiempo, que hubiera dado lugar a considerar por sí este aspecto de la Eucaristía⁴⁶, el Catecismo Romano no tiene un apartado en que trate *ex profeso* de la necesidad de recibir este Sacramento. Tal vez, el lugar donde alude más directamente a ello sea el n. 50 de este mismo capítulo, cuando enseña que sin la recepción *desiderio et voto* de la Eucaristía no es posible obtener la gracia. Con todo, no deja de ser significativo que haga la exposición dentro de la cuestión que trata sobre los efectos de la Eucaristía.

El antecedente básico de nuestra tema es la solemne declaración de Jesús: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros»⁴⁷. Este es el principio general. Los términos de su enunciado indican, más que una necesidad de precepto, una necesidad de medio del sacramento de la Eucaristía. Teniendo en cuenta que se trata, por una parte, de la vida eterna y, por otra, del alimento eucarístico, no se puede alcanzar la primero independientemente de la segundo. El discurso del pan de vida desarrolla esta declaración profundamente enraizada en la doctrina joánica⁴⁸.

Pero hay otros lugares en que el Catecismo habla de la necesidad de este Sacramento. En lo que respecta al capítulo sobre la Eucaristía,

las referencias al tema van apareciendo aquí y allá, aunque no determinan el orden de las cuestiones que sigue el esquema general utilizado para los sacramentos⁴⁹. Los pasajes más interesantes en orden a nuestra materia son II, 1, 22 y 4, 62.

En el primero de ellos se dice que el Bautismo, la Penitencia y el Orden son necesarios sobre todos los demás⁵⁰. De esto se deduce que no hay necesidad universal de comulgar sacramentalmente⁵¹, sino tan sólo en orden a la perfección⁵².

El otro pasaje fundamental del Catecismo recoge la doctrina de Trento: La comunión sacramental no es necesaria a los niños antes de llegar a los años de la discreción⁵³. Se admite que en los primeros siglos pudo haber motivos suficientes para dar la comunión a los pequeños, pro no por necesidad absoluta de medio. Sin llegar a decir que el Bautismo lleva implícito el deseo de la comunión, el Concilio de Trento afirma que «*los niños por el lavado del Bautismo, regenerados e incorporados a Cristo, no pueden poner en ejercicio a esa edad la gracia recibida de hijos de Dios*»⁵⁴. Por tanto, la comunión sacramental no es necesaria para la salvación como lo es, por ejemplo, el Bautismo, pues muchos se salvan sin comulgar, como es el caso de los niños que mueren antes de la edad de la discreción⁵⁵.

De la distinción que acabamos de esbozar sobre la recepción efectiva de la comunión eucarística derivan dos consecuencias importantes para nuestro interés. En primer lugar, que no es igual el caso de los adultos que el de los niños. Por eso, lo que se dice necesario para la salvación, solamente se precisa la comunión *in voto*. Y se hace manifiesta, en segundo lugar, la ley general eclesiástica de comulgar «al menos una vez al año». Esta obligación que impone el precepto de recibir la sagrada comunión, y que contempla el Catecismo, es una explicación concreta de la Ley divina de comulgar al menos alguna vez en la vida. No obstante, en la base de la argumentación está latente una cierta necesidad de la Eucaristía para conseguir la salvación. De ahí la gravedad de la pena: «Sea arrojado de la Iglesia».

2. La comunión frecuente

La comunión anual es el precepto de la Iglesia. Pero se trata del mínimo que se exige. Con ello, el Catecismo de Trento no quiere decir que al fiel le esté permitido comulgar sólo una vez al año, ni supone inconveniente alguno a la comunión más frecuente. Al contrario, el Catecismo recomienda encarecidamente la comunión frecuente,

más aún, diaria⁵⁶. Esta fue la práctica de la Iglesia primitiva, así han obrado los santos⁵⁷.

En este lugar, el Catecismo Romano trata de persuadir a los fieles para que reciban muchas veces (*saepius*) el sacramento de la Eucaristía. A este respecto se nos indican una serie de razones que siempre consideró la Iglesia y que abonan la práctica frecuente de la comunión eucarística. Aunque no hay una alusión explícita al Concilio de Trento, que se había pronunciado a favor de esta práctica⁵⁸, el Catecismo recoge esencialmente la misma doctrina. Pero el texto del Catecismo Romano, que tuvo presente los Decretos de Trento, transcribe aquí a Carranza, quien a su vez se inspira en Santo Tomás al que cita textualmente⁵⁹.

A la luz de estos documentos es como tienen sentido las afirmaciones dispersas que encontramos en esta sección del Catecismo, y que responden concretamente a la doble consideración hecha por el Aquinate en la cuestión que nos ocupa: «*Por parte del mismo sacramento y por parte del que lo recibe es útil comulgar a Cristo cada día*». Llegando a la conclusión de que la doctrina del Catecismo Romano es mucho más comprometedora que la reserva que hace Santo Tomás y el mismo dogma de Trento. Pues aunque no se da en el texto Romano una regla general que precise la frecuencia de la comunión, limitándose a señalar las razones teológicas, sí que subraya con fuerza el criterio de San Agustín quien recomienda claramente la comunión diaria, adelantándose así a San Pío X en su doctrina sobre el particular⁶⁰.

De este modo se entiende mejor el sentido de alimento que tiene la Eucaristía, ajustándose en todo a las necesidades que sentimos cada día cuando vivimos la vida divina en Cristo⁶¹.

3. Praxis de la comunión en la Iglesia

Este es el momento de tratar sobre la práctica de la comunión que ha seguido la Iglesia a lo largo de los siglos. A nuestro Catecismo le interesa resaltar –como se ha visto– la comunión frecuente, ahora, siguiendo a Carranza, hace un resumen histórico de la praxis de la Iglesia. El Catecismo Romano comienza por subrayar la costumbre de los primeros cristianos:

«Sabemos por los Hechos de los Apóstoles que hubo un tiempo en que los fieles recibían diariamente la Eucaristía»⁶².

Y a continuación da la razón que a nosotros más nos interesa resaltar:

«Porque todos los que entonces profesaban la fe cristiana estaban tan inflamados en la verdadera y sincera caridad, que, ocupados de continuo en la oración y en otros actos de piedad se hallaban todos los días dispuestos para recibir el sacramento del Cuerpo del Señor»⁶³.

Según nuestro Catecismo esta costumbre fue común durante los cinco primeros siglos del cristianismo. A partir del siglo V la práctica fue cediendo y sobre todo desde el siglo IX al XIII el abandono se hizo muy notable⁶⁴. No es asunto nuestro investigar aquí las causas de este abandono. Sería un enfriamiento de la fe o una reverencia mal entendida⁶⁵, no lo sabemos con certeza. Lo cierto es que a partir del siglo XIII, tras el Concilio IV de Letrán, la práctica de la comunión fue progresivamente aumentando. Ya en la época del Concilio de Trento, la comunión diaria toma un auge extraordinario en algunos sectores del cristianismo, a lo que contribuye de un modo decisivo, como se sabe, la fuerza con que el Magisterio se pronuncia sobre el particular⁶⁶.

4. La comunión de los niños y dementes

El tema de la comunión de los niños y, paralelamente, la de los dementes, según el Catecismo Romano, aparece como consecuencia de la obligación que tienen todos los fieles de comulgar al menos una vez al año. Pero la ley no incumbe a los niños, «que no tienen uso de razón»⁶⁷ ni a los dementes, «que son ajenos a la piedad»⁶⁸.

El primer caso que contempla el Catecismo es el de los niños. Pero antes hemos de advertir dos cosas respecto al texto Romano. Por una parte, al tratarse de un documento doctrinal y pastoral a la vez, debía pronunciarse sobre un tema tan antiguo en la Iglesia como es la edad de la comunión de los niños. Y, por otra, existía ya un rico patrimonio doctrinal de los últimos siglos, sobre todo en Santo Tomás⁶⁹ y de un modo particular en los Decretos de Trento que zanjaban la cuestión⁷⁰. De ambo se sirve nuestro Catecismo para su exposición.

El planteamiento general que hace el Catecismo sobre la comunión de los niños parte de la falta de uso de razón:

«Porque estos (los niños) ni saben distinguir la sagrada Eucaristía del pan terreno y ordinario, ni pueden llevar espíritu piadoso y reverencia para recibirla. Y esto, además, parece muy contrario a la institución de Cristo nuestro Señor, porque dijo: “tomad y comed”, y es bien claro que nos niños no están aptos por sí solos para tomar y comer»⁷¹.

Los dos primeros argumentos han sido tratados anteriormente, y el Catecismo los aplica aquí a un caso particular, como es el caso de los niños. Pero el último argumento que hemos transcrito es a nuestro juicio el más original, y señala el punto teológico clave de la cuestión, a saber: A los niños, incapaces por sí solos de recibir la comunión, no les atañe el mandato de nuestro Señor expresado en la institución de este Sacramento. Esto mismo lo confirma la exégesis de San Pablo, que hicimos más arriba, y los numerosos textos del Magisterio que hablan sobre el tema. Sólo así se hace enteramente comprensible la dignidad suma de la Eucaristía y la plenitud de efectos que de ella derivan. Todo lo cual ha motivado la ley positiva eclesiástica que por razones de prudencia limita la edad de la comunión de los niños.

El segundo caso que contempla el Catecismo es el de los dementes, que compara en cierta manera a los niños, pues son igualmente incapaces de recibir este Sacramento. La respuesta es precisa: «Tampoco conviene darles los sacramentos»⁷². Importa fijarnos en la partícula «tampoco» (*minime*). No constituye objeción alguna, sino que sirve para advertir que puede darse alguna excepción. Veámoslo con un ejemplo que cita a continuación el Catecismo: «Si antes de haber caído en la locura, manifestaron firmes afectos de piedad y religión, se les podrá administrar la Eucaristía al fin de la vida»⁷³.

D. LA COMUNIÓN BAJO UNA SOLA ESPECIE

1. Enseñanza de la Iglesia

El tema de la comunión bajo una especie es disciplinar más que otra cosa⁷⁴. Aunque tiene base doctrinal, responde sobre todo a consideraciones de índole práctica y reverencial.

El uso de comulgar bajo una dos especies ha cambiado a lo largo de los siglos, como contempla el Catecismo. Pero no interesa hacer aquí una historia detallada de esta disciplina. Baste afirmar que hasta el siglo XII prevaleció la comunión bajo las dos especies, sin que esto fuera práctica cerrada. A partir del siglo XIII prevalece en la Iglesia latina esta comunión reservada exclusivamente al sacerdote celebrante; para los demás, sean sacerdotes o laicos, una especie sola, la del pan⁷⁵.

Estando todavía vigente esta disciplina, el Catecismo de San Pío V determinó que la Iglesia latina continuara con la costumbre que venía practicándose desde el siglo XIII:

«Que nadie, sin permiso de la misma Iglesia, reciba la sagrada Eucaristía bajo las dos especies, excepto los sacerdotes cuando celebran el santo sacrificio de la Misa»⁷⁶.

A continuación, el Catecismo cita expresamente al Concilio de Trento y declara que no existe ningún precepto divino sobre la comunión bajo las dos especies, puesto que Jesús hizo muchas veces mención únicamente de la especie del pan, tanto en las palabras de la Promesa de la Eucaristía como en la Última Cena⁷⁷.

De aquí se deduce que la comunión bajo una o dos especies no es cuestión de derecho divino, de validez o invalidez; sino una cuestión de derecho eclesiástico, de licitud o ilicitud. La Iglesia, por razones graves, hará prevalecer una costumbre u otra según los tiempos. Y, sin duda, aquel tiempo requería dejar clara la presencia real de Cristo en cada una de las especies eucarísticas⁷⁸.

2. Razones por las que la Iglesia autoriza a los laicos el uso de una sola especie

Varias son las razones por las que la Iglesia establece la comunión bajo una sola especie, la del pan. El Catecismo Romano expone distintas razones, algunas de índole práctico⁷⁹ y una última de carácter dogmático, frente a los reformadores. Esta es la que más nos interesa resaltar. Veamos el texto:

«Había necesidad de destruir radicalmente la herejía de los que negaban que Jesucristo esté bajo una y otra especie, y afirmaban que bajo la especie de pan se contenía solamente el cuerpo sin sangre, y que ésta se contenía sólo bajo la especie de vino. Por consiguiente, a fin de que la verdad de la fe católica brillase más a la vista de todos, con muy sabio acuerdo se mandó hacer la Comunión con una sola especie, esto es, con el pan»⁸⁰.

La pretensión protestante de comulgar bajo las dos especies deriva de su doctrina fundamental sobre la presencia de Cristo limitada sólo al momento de comulgar. La dificultad que pudiera subsistir en concordar, por una lado, la institución de la Eucaristía bajo las dos especies y, por otro, la posibilidad de comulgar bajo una sola, lo resuelve el Catecismo con una razón dogmática, válida para todos los tiempos. La razón es ésta: Cristo se halla presente no sólo bajo el conjunto de las dos especies, sino también bajo una de ellas, de tal manera

que en las dos no hay más que en una sola, ni en una sola menos que en las dos juntas. Por lo cual, quien recibe la comunión bajo una especie, recibe a Cristo íntegramente y, como añade el Concilio de Trento, no queda privado de ningún fruto de este Sacramento⁸¹.

Supuesta esta doctrina, la Iglesia tiene plena libertad para determinar el modo concreto de administrar la comunión a los fieles. Y el factor que ha contribuido de manera decisiva a propagar el uso de una sola especie en el rito latino es precisamente la explicación del misterio eucarístico, que demuestra cómo Cristo está presente todo entero bajo una de las especies, por concomitancia, y que Cristo no explica cómo hemos de gustar su sangre.

Estos son los resultados más destacables a los que hemos podido llegar sobre la recepción de la Eucaristía en el Catecismo Romano. Los documentos posteriores podrán ir aportando nuevos elementos que perfilen mejor los conocimientos actuales que se tienen de este Catecismo.

En el capítulo siguiente abordamos los frutos de la recepción eucarística, que arrojan nueva luz a la vida del cristiano, pues de este Sacramento sacamos las fuerzas necesarias par vivir en Cristo, y por El y con El unidos a todos los miembros del Cuerpo Místico.

CAPÍTULO II EFECTOS DE LA COMUNIÓN EUCARISTICA

Pasamos ahora a ver los frutos saludables del sacramento de la Eucaristía. El Catecismo Romano titula este apartado «Efectos». Aquí nos encontramos con una cuestión del máximo interés: La Eucaristía es la fuente de todas las gracias, porque contiene a la fuente misma de las gracias.

Esta sección viene después de tratar los tres aspectos fundamentales de la Eucaristía: presencia real, transubstanciación y permanencia de las especies eucarísticas. Comprende ocho números del tratado de la Eucaristía, del 47 al 54, y sigue hasta las disposiciones que hay que tener para comulgar.

El orden seguido por el Catecismo es el siguiente. Da, en primer lugar, dos criterios pastorales para conocer los efectos de este Sacra-

mento, comparando la Eucaristía a una fuente (n. 47) y comparándola al pan y el vino (n. 48). Y seguidamente expone los bienes que causa el Sacramento en los que lo reciben dignamente, como son: la donación de la gracia (nn. 49-51), la unión eclesial (nn. 49-50), el perdón de los pecados (nn. 52-53) y, finalmente, la gloria eterna (n. 54).

Pero nosotros vamos a cambiar un poco este recorrido, ya que esa parte del Catecismo se expresa con cierto desorden, más de lo que es habitual en él. Seguiremos el plan siguiente: En un primer momento se estudiará el sacramento de la Eucaristía como «fuente de todas las gracias», incluyendo aquí un tema fundamental en teología sacramentaria, y del que se hace eco nuestro documento, el «*votum Eucharistiae*» (n. 50). Los dos temas siguientes son la gracia y el perdón de los pecados, efecto elevante y sanante de la Eucaristía, respectivamente. En cuarto lugar tratamos el efecto eclesial: la unión de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. Para terminar con el efecto escatológico por excelencia: la gloria eterna.

El contenido de esta sección del Catecismo Romano es de una gran riqueza teológica y, aunque no es nueva su doctrina, se trata de la proclamación –primera proclamación en algún aspecto– de la Tradición de fe de la Iglesia. Se podría resumir este apartado diciendo que el Catecismo no ha hecho aquí más que sacar toda su riqueza al capítulo VI del evangelio de San Juan⁸².

El punto de partida de su exposición es la consideración de la Eucaristía como «fuente de todas las gracias» y «sacramento de la unidad de la Iglesia». Es a partir de esta segura y recta afirmación como el Catecismo de San Pío V reconstruye toda una doctrina de los efectos eucarísticos según una doble categoría: Hay uno de carácter general, la gracia «vivificativa», y otros de carácter particular que proceden de la específica gracia sacramental, llamada «cibativa» por el Padre Sauras, autor de quien nos vamos a servir abundantemente en nuestra exposición⁸³.

Para profundizar en esta cuestión puede ayudarnos la comparación del texto Romano con sus fuentes. Aquí se sigue a Santo Tomás en la q. 79 de la *III Pars* de la Suma, donde se hace un estudio casi exhaustivo de los efectos de la Eucaristía. Para el Aquinate, el principal efecto es la gracia⁸⁴.

Pero la formulación del texto de nuestro Catecismo sigue directamente la fuente redaccional del Catecismo de Carranza que recoge la doctrina y la argumentación de Santo Tomás como tradicional, sirviéndose del texto joánico (6, 57), las Cartas paulinas y los Santos Padres, particularmente San Agustín. En realidad el texto de Carranza

sólo cambia con respecto al tratado de Eucaristía del Doctor Común el segundo efecto por el primero. Todo lo demás es igual⁸⁵.

También aquí, como no podía ser menos, el Catecismo Romano utiliza el material servido por los documentos de Trento que, siguiendo el magisterio del Concilio de Florencia⁸⁶, expresaron esta misma fe de la Escritura y de la Tradición perenne de la Iglesia⁸⁷.

Pero no queremos detenernos más en esto. Pasamos ya a mostrar el patrimonio doctrinal del Catecismo Romano que nos ofrece una nueva reestructuración de esta materia de los efectos de la Eucaristía.

A. EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA: FUENTE DE TODAS LAS GRACIAS

Antes de abordar el tema de los efectos de la Eucaristía. El Catecismo Romano, como es habitual en él, hace preceder la doctrina de un planteamiento pastoral dirigido a los párrocos para advertirles de la necesidad de que los fieles conozcan y comprendan esta materia⁸⁸. Es aquí precisamente donde nuestro Catecismo se ocupa de uno de los temas más ricos de la teología. Nos referimos a la presentación de la Eucaristía como «fuente de todas las gracias» (*fons omnium gratiarum*) de la cual dependen los otros seis sacramentos como «ríos» (*rivuli*).

El Catecismo de San Pío V, en quien están presentes el dogma y la pastoral conjuntamente, ha dado una interpretación definitiva a esta doctrina, explicando el carácter central que tiene la Eucaristía respecto a todas las gracias que nos vienen fundamentalmente a través de los sacramentos. Pues bien, esto se comprende, según el Catecismo:

«Si comparan la Eucaristía a una fuente, y los demás sacramentos a los arroyos. Porque verdadera y necesariamente debe llamarse fuente de todas las gracias, encerrando en sí, de modo maravilloso, a la fuente misma de las gracias y de los dones celestiales, y al Autor de todos los sacramentos, Cristo nuestro Señor, de quien como de una fuente se deriva a los demás sacramentos toda la bondad y perfección que éstos tienen»⁸⁹.

¿De donde procede esta doctrina? Lo primero que vemos es que el texto del Catecismo se encuentra en Carranza. Los redactores se limitan prácticamente a hacer una transcripción literal de su fuente, dándole un mayor énfasis al texto carranceño. Veamos las palabras del arzobispo español:

«Porque este Sacramento se compara a los otros como fuente a sus arroyos. Este es la fuente de la gracia, porque contiene en sí a Cristo, que es el Autor de los sacramentos y la fuente de la gracia; y así los otros toman de éste como de su fuente»⁹⁰.

Pero hay algo más que conviene resaltar. La doctrina del Catecismo Romano es la primera y tal vez la única que tenemos a nivel magisterial. Después de examinar los textos magisteriales de la Iglesia que hablan del sacramento eucarístico no hemos encontrado ninguno que contenga esta expresión: «La Eucaristía es la fuente de todas las gracias». De ahí el interés del texto Romano que esclarece de una manera definitiva el *orden* de los efectos de la Eucaristía y pone de manifiesto a su vez la relación entre ésta y los demás sacramentos.

Pasemos al análisis del pasaje del Catecismo Romano que nos hemos propuesto. ¿Qué quiere decir que la Eucaristía es la fuente de los otros seis sacramentos? ¿Qué implica el que la Eucaristía encierra en sí a la Fuente misma de todas las gracias?

Esta definición de la eucaristía apunta a algo de la máxima importancia, a saber, la Eucaristía es un sacramento más, pero es además el origen por cuya virtud los demás sacramentos dan la gracia y el fin al que se ordenan todos ellos.

El Catecismo, siguiendo la cuestión teología planteada ya por Santo Tomás en la Suma, encuentra varias razones para afirmar este carácter singular de la Eucaristía⁹¹. Una razón está en su contenido: Que, a diferencia de los otros seis sacramentos, en la Eucaristía está Cristo —autor de todos ellos— verdadera, real y sustancialmente presente. Según esto, no se puede decir sin más que es un sacramento de tantos, es el sacramento más excelente, que condiciona a todos los demás, como el manantial —en expresión de San Juan— condiciona el agua que fluye por los arroyos.

Pero la Eucaristía es además premisa necesaria para entender recatemente la causalidad de los otros sacramentos. Todos los efectos de los demás sacramentos se pueden atribuir a éste, pues es también, en expresión del Catecismo, el fin de todos ellos (*finis omnium sacramentorum*)⁹². En las últimas palabras del texto que nos ocupa podemos ver insinuada la razón: Si de la Eucaristía viene todo cuanto de bueno hay en los otros sacramentos, la causalidad de los mismos y el efecto que producen de algún modo proceden de ella.

Aquí queda afirmada y explicada la prerrogativa universal de la Eucaristía en lo que tiene de sacramento y la dependencia de los otros seis respecto de ella, no solo porque la Eucaristía contiene a

Cristo real y verdaderamente, sino porque sin ella ningún sacramento causa su particular gracia.

Pero al llegar aquí se impone una nueva consideración, la teoría del *votum Eucharistiae*, consecuencia necesaria de todo lo anterior, y que ha sido sancionada también por nuestro Catecismo.

B. EL DESEO DE LA EUCARISTÍA

El Catecismo de San Pío V apela a la teoría del voto eucarístico para explicar la intervención de la Eucaristía en la causalidad de los otros sacramentos. Teoría que ya enseña San Pablo cuando habla del Bautismo en el pasaje de la carta a los Romanos. Dice el apóstol:

«Por el bautismo fuimos sepultados con El en la muerte, para que, así como Cristo fue sepultado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva»⁹³.

El Catecismo expresó esta relación de la Eucaristía con los demás sacramentos y la gracia causada por ellos con las siguientes palabras:

«Se ha dicho que (la Eucaristía) da la gracia, porque también la primera gracia... a nadie se le da si no recibe este mismo sacramento *con el deseo y el voto*»⁹⁴.

La expresión del voto eucarístico no es una novedad teológica⁹⁵, responde a una tradición de pensamiento que tuvo su genial expositor en Santo Tomás de Aquino⁹⁶, de él pasará al Catecismo. Sin embargo el texto Romano aporta aquí algo de suma importancia: la interpretación eclesial de la doctrina común del «voto de la Eucaristía».

Por otra parte, conviene considerar la perspectiva eclesiológica que encierra esta doctrina del Catecismo. En la actual economía, por voluntad expresa de Dios, toda gracia primera lleva implícita un deseo o una intención de la gracia segunda de la Eucaristía. Por eso, la gracia que dan los otros sacramentos, aun en su radical formalidad, que es relevante, es ya gracia eucarística⁹⁷. Y Santo Tomás, más explícito, universalizando el tema, afirma esta relación de dependencia no sólo en el caso del Bautismo o la Penitencia, sino en cualquier gracia, venga de donde venga. En resumen, de lo expuesto hasta aquí se deduce que no hay gracia en la actual economía sacramental que no proceda en su *res* última de la Eucaristía.

Este deseo natural al que aludimos consiste en el hecho de que los otros sacramentos encuentran en la Eucaristía la razón de su propia eficacia. En este augusto Sacramento encontramos la vida, que es el fin de la muerte causada por unos o el soporte de la vida sacramental causada por otros. Nuestro Catecismo resume la doctrina aquí contenida con estas palabras: «porque la Eucaristía es el fin de todos los sacramentos»⁹⁸.

En consecuencia, si la fuente de la gracia en definitiva es Cristo —como vimos—, sin la unión real con Cristo, al menos en el deseo, nadie puede obtener la gracia. En cualquier forma y de cualquier manera que ser reciba la gracia allí está implícito el deseo de la Eucaristía, porque allí está implícita la unión «real» con Cristo. Por tanto, aunque la Eucaristía no se ordene *per se* a producir la primera gracia, cabe decir, a la inversa, que en la infusión de la gracia primera hay una ordenación o una relación necesaria a este Sacramento. No se puede prescindir de la referencia a la Eucaristía-comunión en la recepción del Bautismo y de la gracia primera. Por lo menos hay un deseo o voto, según la intención de la Iglesia, y esto aún en el Bautismo de los niños, incapaces por sí mismos del voto eucarístico.

El Catecismo no precisa, en cambio, si este voto es explícito o implícito; objetivo o subjetivo. Seguramente los redactores no quisieron entrar en esta cuestión controvertida. Pero acudamos al Decreto correspondiente del Concilio de Trento, a quien remite nuestro Catecismo, para obtener nuevas luces. ¿Qué nos dice el decreto conciliar? Cuando habla de la comunión de los niños dice que no necesitan absolutamente la actual recepción de la Eucaristía⁹⁹. Y cuando habla de los adultos y de lo que necesitan para la justificación no menciona la comunión eucarística¹⁰⁰, ni tampoco hace mención del voto de la Eucaristía y sin embargo habla del voto del Bautismo¹⁰¹ y del voto de la Penitencia¹⁰². Por lo tanto, se deduce que el voto eucarístico para recibir la primera gracia no es necesario que sea explícito y conscientemente subjetivo, sino más bien implícito y objetivo, en cuanto está exigido por los otros sacramentos.

La implicación de este planteamiento es grande y grave. De manera inmediata, y como consecuencia de la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, el Catecismo Romano hace resaltar la importancia y necesidad de este Sacramento como medio de salvación. El texto es el siguiente:

«(La Eucaristía) es la señal de la unidad y de la unión de la Iglesia y fuera de la Iglesia nadie puede conseguir la gracia»¹⁰³.

El texto tiene un gran parecido con otro del Doctor Angélico, que dice: «*Res sacramenti est unitatis corporis mystici, sine qua non potest esse salus*»¹⁰⁴, y ambos son una consecuencia del viejo axioma: «*Extra Ecclesiam nulla salus*».

Con esto se quiere decir que la Eucaristía es el punto de confluencia no sólo de los otros sacramentos sino también de la entera historia de la salvación. La misma idea aparece en otro lugar del Catecismo, pero esta vez relacionada con la santidad de la Iglesia. Allí expone que solo la Iglesia tiene el uso saludable de los sacramentos, a través de los cuales, como instrumentos eficaces de la gracia divina, Dios nos comunica la verdadera santidad¹⁰⁵. Mas es así que esta participación de la gracia se realiza particularmente por medio de la Eucaristía, luego únicamente se comprende a fondo la obra de nuestra santificación cuando se la sitúa con respecto al augusto Sacramento.

C. EFECTO ELEVANTE: DONACIÓN DE LA GRACIA

Cuando el Catecismo Romano trata de los efectos de la Eucaristía se fija en la gracia como efecto principal¹⁰⁶. Esto se percibe desde el comienzo y a lo largo de todo el documento. Ya en el capítulo *de sacramentis in genere*, nuestro Catecismo afirma que el efecto principal de los sacramentos es la gracia, y, por tanto, también lo es de la Eucaristía¹⁰⁷. Pero además, como sacramento particular, la Eucaristía infunde una específica gracia sacramental.

Esto que es evidente para el lector del Catecismo hace que nos preguntemos: ¿Hay dos clases de efectos en la Eucaristía? Interrogante que evoca necesariamente otras cuestiones: ¿Existe relación entre ambos efectos? ¿Se oponen o se complementan? El problema en realidad está en el campo de la metodología. Se trata de jerarquizar lógicamente lo que ontológicamente es simultaneo e idéntico. En nuestro Catecismo la relación entre los dos efectos eucarísticos que hemos apuntado está definida en sus líneas fundamentales. Si bien la gracia común o santificante no se identifica con la gracia sacramental «a modo de alimento», la vinculación entre ambas es tan estrecha y su implicación tan necesaria que se dan simultáneamente. No hay vivificación sino es por la gracia, ni hay gracia eucarística que no sea vivificativa. Pero tendremos ocasión de volver sobre ello. Ahora únicamente nos resta decir que el camino para entender la doctrina de los efectos de la Eucaristía pasa por fijarnos en lo que constituye su misterio central: Que contiene al mismo Cristo¹⁰⁸.

Habida cuenta de esto, sólo un estudio detenido de la eficacia y realidad eucarística en torno a la unión con Cristo y a través de él con todos los hombres puede darnos el alcance total del efecto más importante de la Eucaristía, la gracia. Todo nuestro interés se dirige, pues, a captar el *quid* de la Eucaristía en orden a la *res* última de todos los sacramentos: la vida de la gracia.

Comenzamos por el estudio de la gracia común de la Eucaristía, por ser el primer efecto que considera el Catecismo.

1. La gracia común

La Santísima Eucaristía, como hemos visto, es el más excelente de los sacramentos y el fin al que todos se ordenan, pues contiene a Cristo, autor de la gracia. Por ello, si bien todos los sacramentos confieren la gracia, con mayor razón se puede decir que éste produce la gracia santificante en el alma del que comulga dignamente. La afirmación del Catecismo Romano es categórica y se expresa en estos términos:

«Porque si la gracia y la verdad fue traída por Jesucristo, necesariamente tiene que causarla también en el alma, cuando se recibe pura y santamente al que dijo de sí mismo: “Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí habita y yo en él”. (...) Pues escrito está: “Quien me come vivirá por mí”; y también: “El pan que yo daré es mi carne, para la vida del mundo”. Pasaje que interpreta San Cirilo diciendo: Uniéndose el Verbo de Dios a Sí mismo con su carne, la hizo vivificante. Por esta razón debía comunicarse por cierto modo maravilloso a nuestros cuerpos, por medio de su sagrada carne y de su sangre preciosa, lo cual recibimos con el pan y el vino mediante la bendición vivificadora»¹⁰⁹.

El texto del Catecismo es suficientemente claro a lo largo de toda esta sección: la gracia es el primer fruto de la Eucaristía. En efecto, «el Señor apareció en el mundo lleno de gracia y de verdad, y de su plenitud recibimos todos cuantos nos incorporamos a él»¹¹⁰. Recibir la comunión da como fruto principal la unión con Jesucristo «formando parte de su cuerpo como miembros vivos por la gracia»¹¹¹.

Los pasajes del Catecismo van aportando uno tras otro textos bíblicos fundamentales, sobre todo del Nuevo Testamento. La presencia de la doctrina de Trento, el patrimonio de los Santos Padres y la argumentación de Santo Tomás son otras aportaciones importantes de nuestro documento¹¹².

Para comprender mejor el efecto principal de la Eucaristía, deberíamos prolongarlo con un *excursus* sobre la gracia capital de Cristo, a cuyo nivel realiza la Eucaristía nuestra incorporación a Cristo, tal y como sugiere el texto del Catecismo¹¹³.

Orillando el estudio de esta cuestión, nos ceñimos al recuerdo de algunos presupuestos fundamentales. Por ejemplo, el Catecismo pone de manifiesto que Cristo es cabeza de la Iglesia. La teología apoya esta afirmación en varias razones. El argumento que aquí nos interesa de modo especial, porque lo recoge el Catecismo, es el poder que Cristo tiene de causar (*influxat*) la gracia en los que lo reciben en comunión, como consecuencia inmediata de su plenitud de gracia. Por otra parte, Cristo, que es cabeza de la Iglesia en cuanto Dios y en cuanto hombre, es cabeza de la Iglesia *formaliter* en cuanto hombre. Tras la glorificación de Cristo, su humanidad es constituida aquí en la tierra, por medio de la Iglesia, cuerpo visible de Cristo, sobre todo en lo que hace a su dimensión sacramental. Es por esto que los sacramentos son el medio ordinario por el que Cristo cabeza comunica la gracia a sus miembros.

Dentro de esta función general de edificar el cuerpo de Cristo, común a todos los sacramentos, destacan de modo especial el Bautismo y la Eucaristía. Efectivamente, por el Bautismo (*porta Ecclesiae*) se hace el hombre miembro de Cristo incorporándose a él; y por la Eucaristía (*vinculum perfectionis*) se lleva a plenitud esta incorporación.

Pero llegados a este punto, se impone una última consideración: ¿Cuál es en concreto la virtualidad propia del sacramento de la Eucaristía para incorporarnos a Cristo? Si tenemos en cuenta que el hombre obtiene esta incorporación por la gracia y que este Sacramento confiere el máximo vigor a la gracia santificante, es obvia la respuesta.

Aquí el significado y la causa de la gracia santificante es el mismo Cristo. Así se expresa el profesor Pedro Rodríguez: «Cristo mismo en su función mediadora bajo los accidentes del pan y del vino, en el ejercicio inmediato de su salvífica capitalidad»¹¹⁴. A este Cristo, en su corporalidad eucarística, lo reciben quienes se acercan a él por la comunión sacramental. Por tanto, si relacionamos estas afirmaciones con las palabras de la Promesa de San Juan¹¹⁵, es preciso concluir que la recepción eucarística, y no simplemente el *votum sacramenti*, es positivamente necesaria para obtener la plenitud de la gracia santificante y, por consiguiente, para consumir dicha incorporación a Cristo.

2. La gracia sacramental

Los diversos efectos del sacramento de la Eucaristía resultan siempre del único momento que protagonizan la gracia santificante y la gracia sacramental, y que recibimos en la comunión. Hemos considerado ya lo primero. Vamos a tratar ahora de lo que la Eucaristía causa como sacramento particular, de su específica gracia sacramental. Es la gracia llamada «cibativa», que produce en el orden espiritual los efectos propios del alimento. A ella alude el Catecismo de San Pío V en prácticamente todos los números del apartado que nos ocupa¹¹⁶.

a) *Los efectos de la manducación como principio analógico de la gracia sacramental eucarística*

Que la Eucaristía se nos da como alimento es doctrina que encontramos en el mismo texto sagrado: «Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida»¹¹⁷. Alimento que está ordenado a la manducación por el simple hecho de ser manjar¹¹⁸. Así lo dice el Señor: «Tomad y comed, esto es mi cuerpo»¹¹⁹.

Esta verdad de nuestra fe la enseñó solemnemente el Concilio de Florencia en estos términos:

*«Omnemque effectum quem materiales cibus et potus quoad vitan agunt corporales, sustentando, augendo, reaparando et delectando, sacramentum hoc quoad vital operatur spiritualem»*¹²⁰.

Esta fe, de la más augusta y constante Tradición, sería recogida después nuevamente, con textos bíblicos y patristicos, en el Concilio de Trento¹²¹.

Aquí se sitúa el arranque de todas las consideraciones del Catecismo Romano en torno a la gracia sacramental eucarística. No puede olvidarse que la Eucaristía en cuanto sacramento es esencialmente alimento y convite¹²².

Pero el Catecismo, a efectos de nuestro trabajo, nos dice más y del máximo interés. Al exponer los magníficos dones que se comunican por este Sacramento, afirma que puede conseguirse más luz sobre ellos si se examinan las condiciones naturales del pan y del vino, que son los signos de la Eucaristía. Esta doctrina es de tal importancia que la vamos a analizar en paralelo con la Suma de Santo Tomás y el Catecismo de Carranza:

CR, II, 4, 48

«Porque los efectos que el pan y el vino producen en el cuerpo, todos esos causa el sacramento de la eucaristía, por modo mejor y más excelente en el alma, para su salud espiritual y su recreo. Y no se convierte este Sacramento en nuestra substancia, como el pan y el vino, sino que nosotros nos convertimos de algún modo en su naturaleza, pudiendo muy bien aplicarse a este caso aquella frase de San Agustín: “Soy comida de grandes: engrándete y me comerás; y no me convertirás en ti, como manjar de tu carne, sino que Tú te convertirás en Mí”».

ST, q.79, a.1

«Consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem».

CC, 216, 1677-168

«En la Iglesia dejó Dios mantenimiento para niños, pero de este sacratísimo pan dice S. Agustín en persona de Cristo: “Yo soy manjar de grandes y manjar fuerte, no me mudarás ni convertirás en ti como el manjar que come tu carne, pero tú te mudarás y convertirás en mí. Esta excelencia tiene este manjar sobre los otros manjares del cuerpo y del alma. Porque todos los otros se convierten en la substancia del que los toma, y éste sólo convierte en sí al que lo recibe”».

Nos encontramos ante un claro ejemplo de dependencia de nuestro Catecismo respecto a los dos autores citados. El texto Romano parte de la analogía de los efectos que produce el pan y el vino en el cuerpo cuando se reciben. La *ratio* es la Suma de Santo Tomás, que Carranza conoce perfectamente y cita de continuo. Pero en cualquier caso, y es lo que a nosotros nos interesa resaltar, los redactores del Catecismo, que tienen como modelo doctrinal y teológico al Doctor Común, se ajustan más al modelo redaccional y literario del Mirandés en la ordenación de la materia, y centran su atención en el texto de San Agustín¹²³, que es también objeto primero de contemplación en el Catecismo Carranceño.

No obstante, queremos llamar la atención sobre una original y positiva aportación del texto Romano que modifica notablemente el comentario que hace el Arzobispo español a la frase agustiniana. Para éste, el pan eucarístico «convierte en sí al que lo recibe». En cambio, nuestro documento matiza la expresión intercalando la partícula «*quodanmodo*» (en cierto modo) que no aparece en la frase original.

¿Cuál es el alcance de esta profunda corrección que nuestro Catecismo introduce al texto de Carranza? Digamos, ante todo, que se trata de una fórmula patristica que escapa a toda posible analogía humana. Pero, apoyándonos en las palabras del Catecismo de Trento, podemos decir que en virtud de la comunión eucarística el hombre queda como cristificado, ya que si recibimos a Cristo en este Sacramento, también somos asimilados por él haciéndonos una sola cosa con él¹²⁴. Y esto no en un sentido panteista, o de conversión de la propia personalidad en la de Cristo, sino en sentido espiritual y místico, permaneciendo intacta la dualidad de personas.

Una de las conclusiones comunes a estas líneas de investigación podría formularse así: Entre Santo Tomás y el Catecismo Romano está Carranza, y hay una reelaboración doctrinal por parte del gran documento del magisterio eclesiástico: el Catecismo de Trento.

Por otra parte, el Catecismo Romano, a lo largo de este apartado y en esto supera a los demás, hace bien en insistir en la cuestión de principio: los efectos de la manducación como efecto analógico de la gracia sacramental eucarística. El acento, de acuerdo con la Tradición patristica, recae sobre los signos de la Sagrada Eucaristía, el pan y el vino. Con esto, el Catecismo quiere mostrar que, de igual modo que en la nutrición natural se da una transformación vital del alimento en la persona del que lo recibe, por la comunión se produce un efecto similar de orden espiritual en el alma, «pero de un modo mejor y más excelente». En realidad, se trata de una única cosa, de explicar la «cristificación» que el Santo Sacramento produce en el hombre y la unidad de todos los hombres entre sí por la comunión de la vida divina en Cristo. En consecuencia, a diferencia del alimento material que se convierte en la substancia del que lo come, el eucarístico transforma al hombre en sí mismo, porque al ser este alimento de naturaleza superior y más perfecta que el que lo come, el fiel no asimila sino que es asimilado por Cristo. Esta asimilación es lo que nuestro Catecismo entiende como la más perfecta incorporación a Cristo.

Podemos resumir todo esto diciendo que el efecto que el efecto propio de la Eucaristía es la plena incorporación y transformación del hombre en Cristo, según las palabras de San Pablo: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí»¹²⁵.

a) *El efecto de la conservación*

La Santísima Eucaristía, como es sabido, comunica la vida divina. Esta afirmación tiene tal trascendencia que los redactores del Catecis-

mo Romano se creyeron en la obligación de justificarla, diciendo que este Sacramento se ordena a conservar la vida (de gracia) y no a volver a las almas a la vida, porque la Eucaristía supone en posesión de la vida divina a quienes la reciben en la comunión¹²⁶.

Es un hecho que en nosotros hay una pérdida diaria de vida, y si no fuera compensada con una conveniente recuperación, llegaríamos a la inanición y a la muerte. Pues bien, lo que sucede en la vida natural, de manera analógica, acontece en la vida del espíritu. Para mantener la vida de la gracia que recibimos en el Bautismo es preciso un auxilio especial sobreañadido a la justicia bautismal¹²⁷, y éste nos lo proporciona la Eucaristía, manjar del alma. Es la gracia cibativa que, siguiendo la semejanza con el alimento corporal, fortifica el alma espiritualmente para no desfallecer. De este modo se entiende mejor la necesidad que tiene el hombre de nutrirse espiritualmente mediante la Eucaristía y, en consecuencia, que este Sacramento es necesario para vivir la vida divina, tal y como lo afirma Cristo¹²⁸.

b) *El efecto del crecimiento*

Otra enseñanza que transmite el Catecismo de diversas maneras es que la Eucaristía desarrolla la vida de la gracia con la delectación de los dones divinos:

«Así como el cuerpo no solo se conserva con el alimento natural, sino que también lo desarrolla, y el gusto saca de él diariamente nuevo atractivo y dulzura, del mismo modo el alimento de la Sagrada Eucaristía no sólo mantiene en buen estado al alma, sino que también le añade fuerzas y hace que el espíritu se recree más y más con la delectación de los dones divinos»¹²⁹.

En virtud de esto no hay dificultad en afirmar que el desarrollo espiritual de la persona viene como consecuencia obligada y necesaria del efecto inmediato de la gracia.

Abonan esta afirmación los documentos del Magisterio eclesialístico y la común manera de expresarnos en nuestro lenguaje ordinario. El Concilio de Florencia dice textualmente: «*In summentibus digne gratia augeatur*»¹³⁰. Lo específico de la Eucaristía es, por consiguiente, un aumento de gracia a modo de nutrición y desarrollo de la vida divina ya poseída¹³¹.

El Catecismo Romano expone el carácter formalmente vivificante de la gracia sacramental eucarística a partir de la analogía con el alimento natural y sirviéndose de un texto del libro de la Sabiduría referente

al maná¹³². Con este argumento, el Catecismo nos proporciona un resumen de los principales efectos específicos de la Eucaristía: «*Sustentat, auge, rtestituit et delectat*». Y la razón es la siguiente: Este Sacramento perfecciona la vida cristiana, toda nuestra vida cristiana en su integridad.

La Eucaristía aparece aquí como «consumación de la vida espiritual». Se comprende, pues, que la exposición de nuestro Catecismo discurre con el propósito de dar razón de la virtualidad máxima de este Sacramento. En este sentido, el alcance del simbolismo sacramental eucarístico está en la línea del significado que tiene la función biológica de la asimilación. La comunión eucarística, digámoslo una vez más, produce un fenómeno similar a la alimentación natural. Mas aún, puede decirse que la recepción de este Sacramento es causa de todas las gracias que necesitan los fieles para vivir cristianamente, pues al comulgar recibimos el Cuerpo y la Sangre de Cristo, alimento que acrecienta en nosotros la vida divina.

D. EFECTO SANANTE: EL PERDÓN DE LOS PECADOS

El Catecismo Romano considera a continuación el sacramento de la Eucaristía en relación con el pecado. El texto Romano describe este efecto del perdón de los pecados al final del apartado, cuando resumiendo los frutos del Sacramento dice que el Señor viene a nuestras almas adornado de gloria inmortal «para sanar todas sus llagas y para unir las a sí mismo, enriquecidas con preciosísimos dones»¹³³.

El Catecismo hace esta afirmación apoyándose en los hechos admirables de Cristo nuestro Señor y en el Sermón de Cafarnaúm. Son también citados los Santos Padres y el Concilio de Trento, quien le sirve la clásica expresión por la que se llama a la Eucaristía «*antídoto, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur*»¹³⁴.

A partir de la Escritura y la Tradición nuestro Catecismo da un principio de solución al tema del pecado. Una razón que a primera vista parece poco original, pero que es muy luminosa, a saber: La Santísima Eucaristía produce de suyo la vida divina en quien comulga, pero como para tenerla en su plenitud es necesario sanar, remite también los pecados veniales y nos conserva limpios de todo pecado¹³⁵.

1. La Eucaristía y el pecado mortal

La Eucaristía, como se ha dicho, se ordena primariamente a dar la gracia. Ahora bien, ¿puede perdonar también el pecado mortal? La

respuesta más completa la encontramos en el Catecismo cuando trata del efecto general de este Sacramento, Siguiendo el principio analógico del alimento, afirma:

«Porque así como a los cadáveres nada les aprovecha el alimento natural, así tampoco aprovecha el sacramento de la Eucaristía al alma que no vive del espíritu (o sea, en gracia de Dios)»¹³⁶.

Y añade a continuación:

«Se ha dicho que (este Sacramento) da la gracia, porque también la primera gracia (con la cual deben ir todos adornados antes de atreverse a tocar con su boca la sagrada Eucaristía, para no comer ni beber su propia condenación) a nadie se da si no recibe este mismo sacramento con el deseo y el voto»

Nos encontramos aquí con la clásica cuestión de si el sacramento de la Eucaristía infunde la gracia primera (*justificans*) o sólo la segunda (*santificans*). La respuesta nos viene del análisis interno del texto del Catecismo en comparación con sus fuentes, particularmente nos fijamos en su principal modelo literario, el Catecismo de Carranza¹³⁷.

Es interesante ver cómo ambos (CR y CC) manejan la fuente común de Santo Tomás: III, q. 79, a. 3, y sin embargo el texto Romano se separa totalmente de Carranza y del modo de exponer de Santo Tomás.

El Arzobispo español expone la posibilidad de que la Eucaristía conceda la gracia primera, como introducción al siguiente efecto, perdonar los pecados mortales. En cambio, los redactores del Catecismo de Trento, que no niegan tal posibilidad, no quieren incluirla en el texto porque puede ser mal interpretada, teniendo en cuenta que la doctrina protestante afirmaba que recibiendo este Sacramento con fe se perdonaban los pecados mortales. Ni siquiera *per accidens* admite el Catecismo de Roma que la Eucaristía perdone el pecado mortal¹³⁸. En este sentido podemos decir que su intención doctrinal y pastoral se separa de Carranza y de Santo Tomás. Nuestro Catecismo estima que no es prudente exponer esta doctrina a la gente y da una solución habilidosa a la noticia de sus fuentes ofreciendo la enseñanza del reciente Concilio de Trento¹³⁹.

En efecto, el Catecismo de San Pío V dice que la Eucaristía da también la gracia primera, pero en el sentido de que nadie la tiene antes de recibir este Sacramento «con el deseo y el voto». Quienes remiten el pecado mortal infundiendo la llamada gracia primera son el sacramento del Bautismo y el de la Penitencia. Pero ya dijimos, al ha-

blar del efecto general de la Eucaristía, que es imposible en la actual economía divina remitir los pecados sin infundir esta vida divina. De ahí que el Bautismo y la Penitencia tengan en sí el voto de la Eucaristía, y sus respectivas gracias sonantes provengan de la vida eucarística. Por lo tanto, el Augusto Sacramento del Altar remite los pecados mortales en el sentido de que sin la vida divina que de ella procede no se da la salud o la remisión que viene de los otros¹⁴⁰.

En resumen, el Catecismo Romano evita tratar el pecado mortal, que Santo Tomás, por ejemplo, trata con todo rigor, y, en cambio, añade a la teología de Carranza la relación de dependencia que siempre tiene la gracia (también la gracia primera) respecto de la Eucaristía.

2. La Eucaristía y el pecado venial

El texto del Catecismo Romano se sirve ahora de la analogía con los alimentos para hablarnos de la fuerza de la Eucaristía para quitar el pecado venial. En efecto, como acabamos de ver, este Sacramento es un manjar espiritual, que produce en el alma lo que el alimento a la vida del cuerpo. Siguiendo este paralelismo, el Catecismo establece el siguiente argumento: así como uno de los efectos que el manjar natural produce en quien lo toma es conservar y acrecentar las fuerzas del alma, de modo semejante la Eucaristía, alimento espiritual, repara la pérdida de energías espirituales causada por las faltas leves.

Veamos el texto del Catecismo en cotejo con la doctrina de Santo Tomás, que es como un resumen de la eficacia de la Eucaristía para luchar contra el pecado venial:

CR, II, 4, 52

«Remitti vero Eucharistia et condonari leviora peccata, quae venialia dici solent, non est quod dubitari debeat. Quidquid enim cupiditatis ardore anima amisit, dum levi aliqua in re parum offendit, totum id Eucharistia, eas ipsas minores culpas abstergens, restituit. Quemadmodum etiam (...) quod innati caloris vi quotidie detrahitur ac deperit, paulatim addi et refici naturali alimento sentimus. Quare merito a divo Ambrosio de hoc coelesti Sacramentum dictum est: Iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis».

ST, III, q.79, a.4

«Hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod quotidie in nobis aliquid deperditur ex calore concupiscenciae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit, in libro "De sacramentis", quod iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis».

La explicación que da el Catecismo es reductible aquí, como en tantos otros puntos, a la enseñanza de Santo Tomás. De él toma sus argumentos y la cita de San Ambrosio¹⁴¹. El Aquinate, con todo, es más explícito en sus razonamientos, y parte no solo del simbolismo nutritivo del Sacramento sino también de la *res* eucarística que es la caridad: el incentivo de la caridad borra los pecados veniales¹⁴². De todos modos, la Eucaristía (*sacramentum*) y la caridad (*res*), o lo que es lo mismo, la infusión de la gracia y el movimiento de la caridad están esencialmente unidos. Al darse a nosotros Cristo, aumenta el fervor de la caridad, se nos da la libertad y el desasimiento respecto a las criaturas deseadas con exceso o indebidamente amadas¹⁴³.

Respecto al Catecismo de Carranza, las divergencias son más notables¹⁴⁴. El Arzobispo español transcribe el mismo efecto: «limpiar los pecados veniales». Pero se sirve de esta doctrina para introducir una nueva cuestión, «la limpieza del alma al comulgar», insistiendo prioritariamente la presencia del pecado venial actual que «impide algunos frutos de este Sacramento». El Catecismo de Trento, en cambio, en la línea más positiva de Santo Tomás, anima a la recepción del Sacramento resaltando sus beneficios.

Tomamos pie del pasaje Romano y el paralelo del Catecismo de Carranza¹⁴⁵ para sacar algunas consecuencias relacionadas con el tema que nos ocupa:

1) Para el perdón del pecado venial se requiere una detestación, al menos virtual, de los pecados veniales cometidos. Tal detestación se produce cuando ponemos nuestro corazón en Dios y no en las criaturas¹⁴⁶. Con ello, aunque no se deteste explícitamente el pecado, sí se hace de modo implícito, ya que en virtud del fervor de la caridad se sigue el rechazo del pecado venial. Esta es la razón de por qué la Eucaristía perdona los pecados veniales, precisamente porque aumenta la caridad¹⁴⁷.

2) Si bien la Eucaristía fue instituida para nutrir espiritualmente al hombre por la unión con Cristo y con todos los miembros de su cuerpo, *per accidens* borra total o parcialmente la pena debida por los pecados¹⁴⁸, pues el fervor de la caridad puede remitir no sólo la culpa sino también la pena del pecado.

3) La Eucaristía, al igual que los otros sacramentos, se ordena principalmente a dar la gracia y no a quitar el pecado venial, que perdona *ex consequenti*¹⁴⁹. Pero quita también el pecado venial, incluso con una fuerza especial, en cuanto que es propio de este Sacramento restituir el desgaste de las faltas leves por la gracia cibativa que tiene ese carácter reparador¹⁵⁰.

3. La Eucaristía y la lucha ascética

La doctrina de la gracia cibativa propia de la Eucaristía tiene nuevas implicaciones en la vida espiritual. Al hilo del texto del Catecismo nos interesa considerar otro contenido teológico específico de la participación sacramental eucarística. Nos referimos a la lucha ascética que es el efecto «preventivo» de este Sacramento. He aquí el texto:

«Hay además tal virtud en la Eucaristía que nos conserva limpios de pecados, puros y sanos en la fuerza de las tentaciones y de antemano dispone al alma como con celestial medicina para que no pueda ser fácilmente inficionada y corrompida por el veneno de algún pecado mortal»¹⁵¹.

Esta fuerza (*vis*) de la Eucaristía no es otra que la gracia cibativa. Pues si el alimento espiritual conserva las energías sobrenaturales del alma y, más todavía, añade nuevas fuerzas, el hombre gozará de una garantía mayor para no caer. En este sentido se dice que la Eucaristía es medicina espiritual. *Antidotum*, le llama el Concilio de Trento; y *medicamentum*, Santo Tomás, Carranza y el Catecismo Romano¹⁵². El texto Romano se sirve de este nuevo simbolismo, la medicina, para explicar el influjo efectivo de la Eucaristía, para fortalecerse contra el veneno del pecado mortal. El razonamiento es muy claro: el pecado es la muerte del alma, pero tanto así como el alimento material preserva al cuerpo de la muerte futura, de la misma manera la Eucaristía preserva al alma de los pecados futuros, particularmente del pecado mortal¹⁵³.

Pero además, como enseña el Catecismo, el sacramento de la Eucaristía disminuye la concupiscencia de la carne porque enciende en el alma el fuego de la caridad¹⁵⁴. Por tanto, *in recto*, es propio de la Eucaristía dar la gracia y aumentar la caridad; *in oblicuo*, disminuir el *fomes peccati* y la inclinación al mal. O dicho de otra manera, este Sacramento confirma directamente al hombre en el bien y, consecuentemente, le preserva del pecado. Así lo ha leído de San Agustín: «*Augmentum caritatis est diminutio cupiditatis*»¹⁵⁵.

De esta manera la Eucaristía es de modo especial «el sacramento de la caridad»¹⁵⁶. Siendo la caridad lo que más nos une a Dios, según las palabras de San Juan, «el que permanece en la caridad en Dios permanece y Dios en él»¹⁵⁷, es necesario recibir la Eucaristía para llegar a la perfección de la caridad¹⁵⁸. De donde se deduce que, aumentada la caridad por este Sacramento, la voluntad gusta más de las delicias de los bienes divinos y disminuye inversamente la complacencia

de los bienes terrenos, porque las energías del alma son limitadas y si se despliegan intensamente en un acto decrecen en el otro.

E. LA EUCARISTÍA NOS HACE MIEMBROS VIVOS DEL CUERPO DE CRISTO QUE ES LA IGLESIA

Al llegar a este punto, la cuestión que nos planteamos es esta: ¿Que papel juega la Eucaristía en la unión de los cristianos en la Iglesia? Cuando el Catecismo Romano enseña que la comunión de los santos (*communio sanctorum*) ha de entenderse como comunión de los sacramentos (*communio sacramentorum*) se destaca el papel preponderante de la Eucaristía. En efecto, si todos los sacramentos nos unen con Dios y nos hacen partícipes de Aquel cuya gracia recibimos, «el nombre de *communio* es más propio de la Eucaristía, la cual produce esta comunión (*efficit communionem*)». La Eucaristía es por excelencia «el sacramento de la unidad de la Iglesia» (*sacramentum unitatis Ecclesiae*). Esta realidad se manifiesta en primer lugar en el «signo» o «símbolo» del Sacramento, pero también en el efecto propio de la gracia sacramental. En su momento vimos los simbolismos más sobresalientes que ofrece el Catecismo para significar la unidad eclesial. Pero la Eucaristía no se limita sólo a representar y figurar simbólicamente la unidad de la Iglesia, sino que la produce al mismo tiempo de modo pleno y perfecto¹⁵⁹. En este sentido hay que entender la siguiente afirmación del Catecismo:

«Los que reciben este Sacramento (...) dan entrada en su pecho al Hijo de Dios de tal modo que forman parte de su cuerpo como miembros vivos»¹⁶⁰.

El Catecismo afirma que la unidad del Cuerpo místico es fruto de la comunión sacramental. Es decir, que la unidad de los miembros vivos de la Iglesia es una consecuencia necesaria de la gracia de este Sacramento. Por tanto, la íntima unión de cada uno de los fieles con Cristo, lejos de impedir, afianza la unión recíproca de los fieles entre sí, y, unidos con El por la gracia sacramental, vienen a quedar ligados también realmente entre sí como miembros de un mismo Cuerpo.

Este efecto unitivo de la Eucaristía es el que San Pablo había designado con la célebre expresión: «Pues si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo»¹⁶¹, concepto que la Tradición y el Magisterio eclesiástico han desarrollado y explicitado abundantemente¹⁶².

La unidad es uno de los aspectos a los que Santo Tomás recurre con mayor frecuencia para explicar la función de la Eucaristía en la Iglesia. Después de citar el texto paulino, añade por vía de conclusión: «De donde se sigue que la Eucaristía es el sacramento de la unidad eclesial»¹⁶³. Y en otro lugar. «La realidad o gracia de este Sacramento es la unidad del Cuerpo místico»¹⁶⁴. Los textos del Aquinate pueden multiplicarse fácilmente, porque se encuentran en todas las obras donde trata la Eucaristía¹⁶⁵.

Bartolomé de Carranza, por su parte, hace un planteamiento encantador de la unidad eclesiástica a partir de una doble consideración: nosotros y los demás. Dice el texto carranceño:

«Recibiendo este Sacramento dignamente, recibimos al Hijo de Dios, y nos incorporamos con él y nos hacemos miembros suyos»¹⁶⁶.

Planteamiento que el Catecismo de Trento no ha querido tomar, quizá por peligro de horizontalidad.

Con esto podemos tener una idea del contenido de la afirmación según la cual la unidad de la Iglesia es fruto del sacramento de la Eucaristía. Además del pasaje del Catecismo Romano transcrito, existen otros muchos que establecen esa conexión entre la Eucaristía y la unidad de la Iglesia. Así: II, 4, 4.10.32.47.50. Para profundizar en el tema, nos vamos a fijar, aunque brevemente, en el primero y último de estos pasajes.

El Catecismo Romano al explicar por qué la Eucaristía se llama «comunión», expresa con toda claridad que la participación y comunión en el cuerpo de Cristo lleva consigo la constitución de un sólo Cuerpo místico¹⁶⁷. Como diría después Scheeben: «la Eucaristía se llama *communio*, es la comunión *per excellentiam*, porque de suyo es el vínculo más íntimo y real que une al hombre con Cristo y, en Cristo, con la Trinidad por una parte y, por otra, con todos los hombres que participan de la Eucaristía»¹⁶⁸.

Esto es así porque en la Eucaristía tenemos un principio único y trascendente, en virtud del cual puede conseguirse lo que a los hombres les es imposible en razón de su pecado y de su digestión. «Este cuerpo idéntico de unidad —escribe Sayes— es el Cuerpo personal de Cristo, mediador de la entrega total de Cristo a su Iglesia, eje perenne del Cuerpo místico y corazón verdadero de la Iglesia»¹⁶⁹.

De esto se sigue una conclusión importante, a saber: la comunión eclesial tal y como se manifiesta en la Eucaristía es una comunión absolutamente universal, de todos los miembros de la Iglesia. El Cate-

cismo Romano expresa esta doctrina recurriendo una y otra vez a la caridad que nos proporciona este Sacramento¹⁷⁰. En efecto, la caridad es la virtud unitiva por antonomasia, aquella que estrecha más fuertemente los vínculos de unidad de toda la Iglesia y en la que mejor se refleja la acción propia de la Eucaristía. Y por ser el sacramento de la caridad, la Eucaristía es también el sacramento de la paz (*sacramentum pacis*) de todos los miembros de la Iglesia ente sí y con Dios¹⁷¹.

Esta doctrina que acabamos de exponer aparece ya en el cuarto evangelio y en las Cartas de San Pablo. Las dos afirmaciones, que la Eucaristía nos une vitalmente con Cristo y que nos hace ser unos con los demás fieles, son doctrina revelada. Y la aportación del Catecismo de Trento consiste en reafirmar y formular esta verdad a la luz del misterio de la gracia sacramental de la Eucaristía. De ahí concluye nuestro Catecismo, citando unas palabras de San Agustín a través de Santo Tomás:

«La Eucaristía es el fin de todos los sacramentos y la señal de la unidad y de la unión de la Iglesia»¹⁷².

Dos principios se deducen de estas palabras: la realidad de la Iglesia y su causa eficiente, la Eucaristía. Podríamos decir que la unidad consumada de la Iglesia procede de la Eucaristía. En efecto, es a la Eucaristía, como dice el Concilio Vaticano II, a donde se ordenan los demás sacramentos, ministerios eclesiales y obras de apostolado, y es la Eucaristía fuente y culminación de toda la predicación evangélica, pues «en la Santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua, y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo»¹⁷³.

Las consecuencias eclesiológicas de esta doctrina son fáciles de señalar: «La unión, como escribe Ponce, no comienza desde abajo, desde la “base”, sino que tiene su origen en la donación que Cristo hace a su Iglesia de su propio Cuerpo físico y con él de su propia vida»¹⁷⁴. Dicho a modo de resumen, es en Cristo donde se realiza perfectamente la unidad eclesial, el mismo Cristo que se nos da en comunión cada día.

F. EFECTO ESCATOLÓGICO: LA GLORIA FUTURA

Por último, con referencia al futuro, la Eucaristía es para nosotros prenda y causa de glorificación. Los Santos Padres se hacen eco repe-

tidas veces de esta doctrina, lo mismo que la liturgia¹⁷⁵. El Concilio de Trento llama precisamente a la Eucaristía «alimento de gloria futura y de felicidad perpetua»¹⁷⁶, y añade aún más: «Mediante el vigor comunicado por este Sacramento podemos pasar de esta mísera peregrinación a la patria celestial, donde el mismo pan de los ángeles, sin los velos sacramentales, será nuestro alimento»¹⁷⁷.

La enseñanza del Catecismo Romano está determinada, como es natural, por el correspondiente capítulo del Decreto *de Eucharistia* del Concilio de Trento, aunque el Catecismo esta vez no lo cite explícitamente. Siguiendo la fuente redaccional de Carranza, va a entrar una vez más la doctrina de Santo Tomás en el Catecismo conciliar, cuando afirma que la gloria futura es el compendio de todos los efectos y beneficios de este Sacramento. Y añade a continuación el texto Romano:

«Se ha de decir que la Eucaristía tiene suma virtud para alcanzarnos la gloria eterna. Porque está escrito: “El que como mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna y Yo lo resucitaré en el último día”»¹⁷⁸.

Según estas palabras, la Eucaristía es el alimento de máxima eficacia para conseguir el último fin, merced –como se nos ha dicho– a la gracia y virtud que en grado sumo contiene este Sacramento. El Catecismo a renglón seguido, con Santo Tomás y Carranza, ha visto representada esta verdad en el ejemplo del profeta Elías, cuando comparó el Sacramento al pan misterioso que permitió a Elías llegar a la montaña de Horeb, símbolo del cielo¹⁷⁹.

Era preciso que en nuestra economía sacramental tuviéramos un medio de salvación proporcionado a nuestra esperanza de inmortalidad, y fue el mismo Cristo el que garantizó que la Eucaristía sería la fuente de la vida eterna. Al Pan de la Eucaristía se debe, en consecuencia, tanto la vida divina que el hombre posee ya en esta tierra, como la que vivirá después en el cielo¹⁸⁰. «Ahora bien –advierte Santo Tomás–, así como la pasión de Cristo, por cuya virtud obra el Sacramento, es causa eficiente de la gloria (–mas no de suerte que inmediatamente seamos introducidos en ella, sino que es menester que “padezcamos con él para ser con él glorificados”–) así este Sacramento no nos lleva al instante a la gloria, pero nos da el poder de llegar a ello»¹⁸¹.

Este derecho a la gloria nace de la propia gracia sacramental eucarística. Ya que si la Eucaristía confiere la gracia más consumada, pro-

diga también el más alto derecho a la glorificación. Además, cuanto mayor es la caridad, más próxima está la visión beatífica, y cuanto mayor es el fervor de la caridad, más seguro es el camino hacia el paraíso, dado que este fervor elimina el impedimento del pecado. Dicho con otras palabras, la Eucaristía, al conferir el máximo grado de caridad, debe considerarse como la medicina de inmortalidad más eficaz. Es sencillamente reconocer lo que tantas veces hemos señala el texto del Catecismo, que la incorporación a Cristo trae consigo todos los bienes. En consecuencia, realizándose por la Eucaristía la más perfecta comunión con Cristo, ella nos da el máximo derecho a la felicidad de que disfruta ya perfectamente Cristo, cabeza del Cuerpo místico.

Lo dicho acerca de la relación entre la Eucaristía y la gloria futuro debe ser aplicado analógicamente al tiempo presente y a la resurrección futura. Por lo que se refiere al tiempo presente, el Catecismo es explícito, remitiéndonos al capítulo VI del evangelio de San Juan y a los hechos admirables de Cristo nuestro Señor, y sobre todo cuando, con palabras exactas, asegura que «los fieles por la gracia de este Sacramento disfrutan de suma paz y tranquilidad de conciencia» ya en este mundo¹⁸². Nuestro Catecismo, con Carranza, concreta así para el tiempo presente lo que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, atribuye al Sacramento con una dimensión exclusivamente escatológica. Nos parece que este enfoque del Catecismo es importante para lograr una idea lo más exacta posible de la eficacia sacramental de la Eucaristía, al realizar ya en la tierra la presencia y la donación al hombre de los bienes salvíficos, y para no considerar la vida eterna como algo exclusivo del cielo.

Finalmente, sobre la resurrección, el Catecismo de San Pío V se limita a transcribir el texto del sermón de la sinagoga de Cafarnaúm. Pero ello es suficiente para ver que la Eucaristía es fuente de la resurrección futura, como lo garantiza Jesús¹⁸³. Expresamente une el Señor la resurrección al manjar eucarístico, manjar que contiene en sí el Cuerpo de Cristo glorificado. Además, si es el hombre íntegro el que ha de ser salvado, la resurrección debe afectar también al cuerpo humano, configurando nuestro cuerpo de bajeza al cuerpo glorioso de Cristo¹⁸⁴, «para que lo que sembramos en corrupción lo recojamos en incorrupción y nuestro cuerpo carnal surja como cuerpo espiritual»¹⁸⁵. Por lo tanto, la mejor prenda de la resurrección futura es recibir dentro de nosotros el cuerpo glorioso de Cristo nuestro Señor.

CONCLUSIONES

El trabajo realizado a lo largo de las páginas precedentes sobre el CR ofrece las siguientes conclusiones, que agrupamos en dos partes. Unas relativas a las fuentes y otras relativas a la enseñanza del Catecismo acerca de la Eucaristía.

A) Fuentes del CR

1. Los redactores del CR quisieron exponer a los párrocos la doctrina católica tal y como aparece en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia. Por eso las fuentes de su trabajo son las que aparecen citadas continuamente a lo largo de todo el texto: La Escrituras, los Padres de la Iglesia (en el tema de la Eucaristía, sobresalen San Agustín y San Ambrosio) y los documentos de los Concilios y de los Papas, sobre todo el Concilio de Trento que manda publicar el CR.

2. En nuestro trabajo de investigación nos hemos fijado en tres de estas fuentes: Santo Tomás en la Suma Teológica, El Concilio de Trento y el Catecismo de Bartolomé de Carranza.

3. La presencia de Santo Tomás en las páginas del CR es evidente y clara. Esto es debido a la autoridad del Doctor Angélico y porque al menos tres de los principales redactores del Catecismo de Trento eran dominicos. Sin embargo la doctrina tomista aparece en el texto Romano con matices literarios e incluso doctrinales. Lo que demuestra el carácter magisterial del Catecismo. También es notorio el trasvase de la doctrina de la doctrina del Aquinate a través de los teólogos dominicos de la época, como Domingo de Soto o el propio Bartolomé de Carranza.

4. El Concilio de Trento es fuente principal e inmediata del CR. Refiriéndonos al capítulo de Eucaristía, el Catecismo adopta el esquema doctrinal desarrollado en la forma que dejó fijada el Concilio. Para su composición, los redactores del Catecismo se inspiraron concretamente en las sesiones conciliares XIII, XXI y XXII, pero también tuvieron en cuenta las relativas a la justificación, sacramentos, Orden y Penitencia, etc.

Es frecuente que en el Catecismo se lean frases como esta: «*A Tridentino decretum est*», y que a continuación se recoja el texto conciliar. Pero hay un número mayor de casos en que no se cita expresamente al Concilio y, sin embargo, la dependencia doctrinal y pastoral es total.

5. El Catecismo escrito por Bartolomé de Carranza es la fuente literaria y redaccional del CR. En la mayoría de los casos la vertebración de la materia es casi idéntica, como puede verse en los nombres de la Eucaristía y en la preparación y obligación de recibir la Eucaristía. Pero el CR es más breve, conciso y exacto en su expresión, matiza más los contenidos y avanza hacia adelante con mayor rigor teológico, mejor sentido catequético y más universalidad en sus razonamientos, como hemos podido comprobar en la triple dimensión y significación de la Eucaristía o en la exhortación a la comunión diaria.

6. Una gran preocupación de los redactores del Catecismo de San Pío V fue exponer la doctrina de la Sagrada Escritura siguiendo la interpretación de los Santos Padres. En los puntos de controversia con los protestantes son más abundantes estas citas, para demostrar la originalidad de la doctrina católica frente a la «novedad» de los «renovadores». Dicho esto, en el CR hay pasajes que no dependen redaccional ni literalmente del CC, ni del resto de las fuentes anotadas, lo cual evidencia la independencia de los redactores del CR a la hora de confeccionar el texto así como su esfuerzo por renovar y relanzar la predicación de la Palabra divina.

B) Enseñanzas del CR acerca de la Eucaristía

7. El CR fue una obra dirigida a los pastores de almas para formarles en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, del dogma y de la moral de la Iglesia en orden a la urgente clarificación doctrinal, para facilitarles la predicación y la catequesis que tenían que dar al pueblo fiel. Por ello se prescinde de cuestiones secundarias y discutidas, facilitando la doctrina elemental de la Iglesia que moviera al pueblo cristiano a la conversión y a la santidad de vida. Conversión y santidad que tiene su eje espiritual en la Eucaristía.

8. El Catecismo de San Pío V, que se inserta en la gran tradición catequética del siglo XVI —siendo la obra maestra por excelencia—, ofrece el capítulo más extenso al sacramento de la Eucaristía. Le interesa resaltar que la única Iglesia católica está fundada en la Comunión de los Santos, que a su vez es fruto de la comunión de las cosas santas y sobre todo de los sacramentos, teniendo un cuidado peculiar en ordenar los sacramentos y en general toda la vida cristiana a la Eucaristía, *«porque contiene en sí de un modo admirable al autor de los sacramentos, Cristo nuestro Señor»*.

9. La cuestión que se plantea –y que es objeto de nuestra investigación– es la virtualidad del sacramento de la Eucaristía. A la hora de concluir todo el trabajo precedente nos parece necesario destacar algunos aspectos de mayor trascendencia magisterial en el CR.

10. Según el CR la Eucaristía es fuente de todas las gracias y fuente y fin de todos los sacramentos, llegando a afirmar que los demás sacramentos son como *ríos* que proceden de la Eucaristía. Esta virtualidad del sacramento eucarístico es la gracia a la que miran todos los sacramentos como a su fin. A partir de esta enseñanza el Catecismo fundamenta la necesidad *ontológica* de recibir este Augusto Sacramento para llevar a su fin la vida espiritual iniciada en el Bautismo. Por eso la Eucaristía debe ser ocupación primera de los días festivos y aconseja asimismo la comunión diaria, advirtiendo del gran daño que supone el verse privados por algún tiempo de este Sacramento.

11. De la Eucaristía deriva toda la economía sacramental de la donación de la gracia. El Catecismo, haciéndose eco de las palabras de Jesús «*si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre no tendréis vida en vosotros*», apela a la teoría del deseo eucarístico (*desiderio et voto*) para explicar la intervención de la Eucaristía en la causalidad de los otros sacramentos. La expresión del «*voto*» no es una novedad teológica pero sí una interpretación y acuñación doctrinal de gran trascendencia para la Iglesia.

12. La Eucaristía es por excelencia el sacramento de la unidad de la Iglesia. Esta realidad se manifiesta tanto en el signo como en el efecto propio de este Sacramento, que no es otro que unir en comunión a los que comulgan al mismo Cristo. Es más, la íntima unión de los fieles con Cristo afianza la unión recíproca de los fieles entre sí formando el mismo Cuerpo de Cristo.

13. La Eucaristía, que se nos da como alimento, produce analógicamente en el alma los mismos efectos que producen el pan y el vino cuando se reciben en el cuerpo: sustenta, fortalece, conserva y deleita. Pero añade el Catecismo: Al recibir este Sacramento no se convierte en nuestra sustancia, como sucede al tomar el pan y el vino, sino que nosotros nos convertimos de algún modo (*quodanmodo*) en su naturaleza. Nos convertimos en El. Nuestra vida es El.

14. La Eucaristía es de modo singular el sacramento de la caridad. Quien gusta de este Sacramento y de sus bienes divinos ama más intensamente a sus hermanos y disminuye el egoísmo y el afán por las cosas terrenas.

15. El CR se pronuncia también sobre el texto eucarístico del capítulo 6 del evangelio San Juan. El Concilio de Trento no quiso definir dogmáticamente que el evangelista narre en este lugar la promesa de la Eucaristía, pero el Catecismo lo presenta como doctrina segura y definitiva.

17. El CR enseña breve pero claramente que los sacramentos tienen la función de edificar el Cuerpo de Cristo. Por el Bautismo se hace el hombre miembro de Cristo, incorporándose a Él, y la Eucaristía (*vinculum perfectionis*) lleva a plenitud esta incorporación.

18. Finalmente queremos constatar que hemos quedado gratamente sorprendidos del esfuerzo de los redactores del CR para confeccionar un auténtico tratado de Eucaristía, con una doctrina práctica y extraordinariamente rica en su teología y literatura. Y aunque no se trata de una obra perfectamente acabada acerca de la unidad de la Eucaristía en cuanto sacrificio y sacramento, sí que deja claro que la Eucaristía es a un tiempo sacramento y sacrificio; los dos aspectos aparecen inseparablemente unidos, tanto cuando el misterio se realiza como cuando se da al hombre.

Al hilo del análisis del CR quiero dejar constancia aquí de algunas reflexiones personales que me ha sugerido el Catecismo de Trento y la percepción que hoy tenemos los cristianos sobre el misterio de la Eucaristía.

Uno de los frutos del CR es la exposición de la doctrina eucarística según la interpretación de los Santos Padres. En los puntos de controversia con los protestantes se observa una abundancia de citas patristicas que tratan de demostrar la perenne doctrina católica frente a la innovación de los «reformadores». En este sentido, el CR se desentiende de posiciones teológicas particulares, para verter una doctrina clara en línea con la Tradición de la Iglesia.

El CR del siglo XVI inicia una auténtica reforma de formación del pueblo cristiano, desde los pastores hasta el último fiel. Dicha reforma tiene como centro espiritual la mejor comprensión y vivencia de la Eucaristía. Es una enseñanza que caló profundamente en el pueblo, hasta el punto de fomentar una «nueva» conversión y santidad de vida en los cristianos a lo largo de estos últimos cuatro siglos. Partiendo de estos resultados y cotejándolos con el momento presente pueden establecerse los siguientes puntos:

a) La Eucaristía, como bien dice el CR, no es un sacramento más. Posee una excelencia única, siendo el sacramento en el que no sólo se nos da la gracia sino al autor mismo de la gracia que es Cristo en persona.

El hombre queda sorprendido por las palabras: «Esto es mi cuerpo», «esta es mi sangre». Allí donde nosotros no podemos ver más que pan y vino, está la presencia real del Hijo de Dios hecho carne. No cabe mayor rebajamiento de Dios hasta nosotros ni mayor acercamiento del hombre a su Dios, como consecuencia del amor «extremo» de Cristo, que se dona así a la humanidad. El Señor se pone enteramente a nuestra disposición, a nuestro servicio. Y no se conforma con darse una vez, sino que aparece continuamente su presencia viva y amorosa en nuestras comunidades cristianas.

Existe así una estrecha *relación entre la Eucaristía y la Encarnación*. La presencia del Cuerpo y la Sangre de Cristo proclamada por las palabras de la consagración y celebrada como misterio de fe nos remonta a la realidad misma de la Encarnación. El mismo Cristo que tomó carne en las entrañas de la Virgen María, que vivió en Palestina y murió y ascendió al Cielo, se prolonga en la Eucaristía a lo largo del tiempo. Esta unión entre Eucaristía y Encarnación aparece expresada maravillosamente en el Prólogo del Evangelio de San Juan (Jn 1). En la Bula de convocatoria del Gran Jubileo del año 200, Juan Pablo II lo afirma de manera clara: «Desde hace dos mil años, la Iglesia es la cuna en la que María coloca a Jesús y lo entrega a la adoración y contemplación de todos los pueblos (...) En el signo del Pan y del Vino consagrados, Jesucristo resucitado y glorificado, Luz de las gentes, manifiesta la continuidad de la encarnación. Permanece vivo y verdadero en medio de nosotros para alimentar a los creyentes con su Cuerpo y con su Sangre» (IM, 11).

b) La carne de Cristo es dada «para la vida del mundo». Estas palabras de Jesús, comentadas en el texto Romano, están muy vivas en la teología y pastoral de nuestro tiempo, que ve cómo esta entrega de Cristo, hecha de una vez por todas, la revivimos místicamente como ofrenda para que siga beneficiando a la comunidad cristiana. Y no sólo a la comunidad cristiana, sino a toda la humanidad. En efecto, todos y cada uno de los hombres y mujeres de nuestro planeta reciben la fuerza redentora de este Sacramento, aunque no se den cuenta.

Los que participamos en este misterio de amor nos vemos también comprometidos a completar lo que falta a la pasión de Cristo con una ofrenda personal de nuestras vidas en el Altar de la Eucaristía y en el Altar del Mundo.

La Eucaristía nos implica a todos en el Sacrificio de Cristo, nos inunda de una alegría abundante y definitiva, pues ese Cristo que se nos ofrece está vivo y su vida se proyecta en cada celebración eucarística.

La actualización de la Eucaristía da también una respuesta a los «porqués» suscitados por los sufrimientos humanos. Ante el dolor, la Eucaristía responde con la alegría de la resurrección, dando a la existencia humana un optimismo maravilloso.

Más aún, el mundo necesita de la Eucaristía. Este mundo que no puede saciarse con el «pan» terreno tiene necesidad de saciarse del pan que da la vida «nueva», Cristo.

c) La Eucaristía continúa la Redención de Cristo. Jesucristo actúa hoy en la Eucaristía. Ahí se ofrece la salvación a la Iglesia y al mundo, ahí acontece la redención de Cristo para todos los redimidos. En este sentido se expresa el Concilio Vaticano II, cuando dice que la Eucaristía se entrega como don y empresa de Cristo para conseguir en todos los tiempos y lugares el objetivo primordial que es la redención de los hombres, como la ayuda decisiva para que los mismos hombres puedan participar de la redención de Cristo y vivir como redimidos (Ver Decreto sobre Ecumenismo, 2). La Iglesia puede, por ello, llamarse «continuación de Cristo», es decir, prolongación que exige la colaboración de los hombres insertándose en la existencia terrena de Jesús.

d) La Eucaristía mantiene la Iglesia y contribuye a formar la unidad de la Iglesia. Desde el comienzo de la Iglesia, la vida de las comunidades cristianas se expresó a través de la «fracción del pan», es decir, a través de la comida eucarística (Hech 2, 42). La celebración de la Eucaristía era considerada como un rasgo distintivo de la vida cristiana. Se conocía a los cristianos porque acudían a diario a la Eucaristía.

Un momento precisamente privilegiado de esta unidad tiene lugar en la Comunión eucarística, dentro de ese augusto Sacrificio que es uno en toda la tierra. «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 17). Lo mismo que este pan era ayer un puñado de granos sueltos, así los cristianos, en la medida de su unión con Cristo, se funden en un solo cuerpo, aunque provengan de lugares y condiciones diversas. «En el sacramento del pan eucarístico —afirma el Concilio Vaticano II— se representa y se reproduce la unidad de los fieles» (LG 3). Es «el sacramento de la caridad», que reclama la unión entre los hermanos.

El CR precisamente aconseja recibir la comunión a diario, como un medio maravilloso para progresar en la vida cristiana. Lo que supone un hito importante en la economía histórico-salvífica de la Iglesia, después de varios siglos en los que los cristianos se habían alejado de la práctica de la comunión.

Es una maravilla en la vida de la Iglesia el ver que muchos creyentes, que han profundizado verdaderamente en su fe, expresan la necesidad de participar de la Mesa del Señor al menos con un ritmo semanal, el Domingo, el Día del Señor y el Día de la Comunidad.

e) En la Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia. El CR centra la vida del cristiano en la Eucaristía, fuente de todas las gracias. El Concilio Vaticano II ha vuelto a poner de relieve el carácter fundamentalmente eucarístico de la Iglesia, haciendo esta nueva formulación: «La Eucaristía que es Cristo, nuestra Pascua, es la fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (PO 5 y LG 11).

Hoy los cristianos saben muy bien que no se puede vivir sin la Eucaristía. La persona comprometida con la fe y con el mundo necesita de la Eucaristía, que es referencia obligada para vivir en Cristo y reconducir todas las cosas a Él, centro de la historia.

A la Eucaristía acuden los fieles en busca de la gracia que les sostenga y anime en la vida, pues la Eucaristía es fuente de vida divina, es fuente de gracia, es fuente de caridad y de esperanza para vivir en Jesucristo.

f) La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II y la reciente renovación de los libros litúrgicos, así como las catequesis de los últimos años, han hecho que la Eucaristía esté más cerca del pueblo creyente, de las comunidades cristianas y de la vida de cada uno de los cristianos. Destacamos:

- a. La participación de los fieles en la celebración de la Eucaristía. Una participación activa y consciente en las aclamaciones y respuestas, en los salmos y cánticos, en los gestos y posturas, en el silencio y la escucha, así como la colaboración de muchos fieles que ejercen los distintos ministerios litúrgicos.
- b. El relieve que se le ha dado a la Palabra de Dios en la liturgia eucarística, a la que los últimos Pontífices consideran como el primer plato de la mesa de la Eucaristía. Palabra que es comentada, profundizada y aplicada a la situación concreta de los fieles según su idiosincrasia y circunstancias.
- c. El acercamiento de los fieles a la comunión sacramental en cada una de las celebraciones de la Eucaristía.
- d. El mejor entendimiento de la liturgia en general y de los signos y símbolos sagrados en particular, como por ejemplo: el acto penitencial, las ofrendas o el rito de la paz.

Toda esta riqueza de vida está haciendo que la Eucaristía sea un sacramento querido y apreciado tanto por los fieles como por las comunidades cristianas. En cada Eucaristía los creyentes celebran y se

comprometen a vivir de esa «vida divina» y de un «modo nuevo», para luego afrontar las dificultades que surgen en el camino y superar los obstáculos.

Conviene decir que la Eucaristía –acción de gracias por excelencia– «nos hace vivir en una disposición de agradecimiento continuo a los dones divinos que Dios derrama sobre nosotros y sobre el mundo, gracias a la presencia sacramental de Cristo, de su Sacrificio y de su Alimento, para el crecimiento de la Iglesia y de cada uno de los cristianos» (Eucaristía, Sacramento de vida nueva. Comité para el jubileo del año 2000, p. 40).

NOTAS

1. S.C. 47
2. C.E.C. nº 1408 y 1382
3. Para verlo, lo mejor será exponer el texto del Catecismo en paralelo con el Documento de Trento, al que expresamente cita:

CR, II, 4, 55

«Recte igitur et sapienter majores nostri, ut in Tridentina Synodo legimus, tres hujus Sacramenti sumendi rationes distinxerunt. *Alli* enim Sacramentum tantum accipiunt, ut peccatores, qui sacra mysteria impuro ore et corde accipere non verentur, quos Apostolus ait indigne manducare et bibere corpus Domini. De hiis divus Agustinus ita scribit: “qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio non manducat spiritualiter ejus carnem licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramenta corporis et sanguinis”.

Qui itaque hac modo affecti sacra mysteria accipiunt, non solum ex his nullum capiunt fructum, sed ipso Apostolo teste, iudicium sibi manducant et bibunt. *Allii* vero spiritu tantummodo Eucharistiam sumere dicuntur. Hi sunt qui desiderio et voto propositum coelestem illum panem comedunt, fide viva incensi, quae per dilectionem operatur; ex quo si non omnes, máximos certe utilitatis fructus consequuntur. *Allii* denique sunt qui Sacramento et spiritu sacram Eucharistiam percipiunt; qui, cum ex Apostoli doctrina prius se probaverint, hac *veste nuptiale ornati* ad divinam hanc mensam accedunt ex Eucharistia capiunt uberrimos illos, quos antea diximus, fructus».

CT, Ses. XIII, cap. 8 (DS 1648)

«Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum Sacramentum accipiendi distinxerunt. *Quosdam* enim docuerunt *sacramentaliter* dumtaxat id sumere, ut peccatores; *alios* tantum *spiritualiter*, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, *quae per dilectionem operatur* (Gal 5, 6), fructum ejus et utilitatem sentiunt; *tertios* porro *sacramentaliter simul et spiritualiter*; ii quidem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut *vestem nuptialem induti* (Mt 22, 11ss) ad divinam hanc mensam accedant».

El texto Romano es más completo y añade dos citas más: una de San Agustín (*In Io Tract.* 26: PL 35, 1614) y otra del apóstol San Pablo (I Cor. 11, 27-29). Partiendo de la doctrina del Magisterio reciente de la Iglesia, va a las fuentes de la Revelación, Sagrada Escritura y Tradición, para hacer un desarrollo más amplio del tema.

La respuesta de Santo Tomás a esta cuestión aparece formulada bajo el epígrafe «*Utrum debeant distinguí duo modo manducando corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter*» (ST, III, q. 80, a. 1) El tercer modo de recibir la Eucaristía también aparece explicado en el Aquinate (cfr. *ibid.*, a. 4).

El CC, por su parte, es extenso en la explicación que inicia con estas palabras: «De tres maneras pueden los hombres comer este sagrado pan y beber de este cáliz» (218-219, 1850-1888).

4. Cfr. el comentario de J. LEAL, en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento, II*, BAC, Madrid 1962, pp. 4226-427.
5. Según Santo Tomás y Carranza este modo de recibir la Eucaristía se considera también propio de los ángeles. Tiene lugar en ellos por la caridad perfecta y por la virtud que tienen en el cielo (ST, III, q. 80, a. 2; CC, 219, 1862-1865) Ambos autores llaman a la Eucaristía *Panis angelicum*; mas no porque lo tomen los ángeles, sino porque contiene el manjar del que ellos se alimentan, no en especie sacramental, sino natural (ST, III, q. 80, a. 2 ad 1). El CR, en cambio no alude a esta cuestión de los ángeles, tal vez porque podría prestarse a confusión.
6. ST, III, q. 73, a. 3.
7. Cfr. CR, II, 4, 50.
8. *Ibid.*, 7, 50; ST, III, q. 79, a. 1 ad 1: q. 65, a. 3.
9. Cfr. E. SAURAS, *Tratado de Teología*, en SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica, o.c.*, p. 714.
10. «Tales son los que con el deseo y el voto comen dicho pan celestial, inflamados en aquella viva fe que obra animada por la caridad» (Gal 5, 6) (CR, II, 4, 55).
11. Así lo afirma Santo Tomás: «*Christus est spiritualis electorum cibus, non quidem in alios conversus, sed ad se convertens eos quos refecit... Unde spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari: quod per fidem et charitatem contigit*» (*In IV Sent.*, de. 8, a. 2, s. 4 ad 1).
12. V. Ancona afirma: «Incluso podemos decir más: es propio de este Sacramento el que se tenga continuamente deseo de recibirlo, ya que es como la consumación de la vida espiritual y el fin al que tienden los demás sacramentos» (*o.c.*, p. 157). Cfr. CR II, 4, 50; ST III, q. 73, a. 3.
13. Sobre el tema, cfr. Pedro RODRÍGUEZ, , *o.c.*, pp. 606-611.
14. ST, III, q. 79, a. 1. En este mismo lugar, el Aquinate explica la naturaleza de esa *perfectio* que opera la Eucaristía: «*Perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in se ipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum*».
15. CR, II, 4, 55
16. Sobre el tema, hay una doctrina positiva muy importante emanada del Magisterio a medida que han surgido las dificultades y lo han pedido las circunstancias. El Concilio de Trento insistió en la necesidad de la preparación para comulgar en contra de la mentalidad protestante. El cap. 7 de la ses. XIII lleva precisamente por título: «*De preparatione, quae adhibenda est, ut digne quis S. Eucharistiam percipiat*». Ahí trata el Concilio de los fundamentos de una buena preparación (DS 1646-1647). Cfr. *ibid.*, can. 11 (DS 1661). En este mismo orden están los documentos de S. Pío X, Decr. *Sacr. Tridentina Synodus*, 20-XII 1905, en AAS 38 (1905-1906) 402-404 (DS 3375-3383); y Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20-XI-1947, en AAS 39 (1947) 533-534.

17. El CR tuvo presente el cap. 7 de la ses. XIII de Trento, cuando recomienda la necesidad de la preparación exigida para comulgar dignamente, pero se sirvió del CC como fuente redaccional de sus argumentos (221, 1934-1939 y 217-218, 1820-1840. Esto se puede ver en una confrontación de los dos textos, cosa que por razones de brevedad omitimos. El texto del CR en sustancia es el siguiente:
 «*Porque*, ante de dar a sus Apóstoles el Sacramento de su cuerpo y sangre preciosa, no obstante de estar ya limpios, les lavó los pies, a fin de enseñar que debemos poner el mayor cuidado en que no haya en nosotros falta alguna respecto a la pureza e inocencia del alma, cuando hayamos de recibir el santísimo Sacramento. *Además*, sepan los fieles que, así como recibíéndose la Eucaristía con espíritu bien dispuesto y preparado, se adorna el alma con los riquísimos dones de la divina gracia, así, por el contrario, recibíendola sin preparación, no sólo no recibe bien alguno, sino que sufre además muy grandes perjuicios y daños» CR, II, 4, 56).
 Siguiendo a Carranza, el CR ofrece aquí una profunda doctrina sobre el estado de gracia requerido para comulgar, y cuya fuente teológica parece ser ST, III, q.80, a. 4: «*Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet*».
18. CR, II, 4, 56.
19. Cfr., por ejemplo, S. CESAREO DE ARLES, *Homilía 5*: PL 67, 1052-1056; S. JUAN CRISOSTOMO, *Homilía 28*: PG 61, 231 ss.; *Homilía 6*: PG 56, 138 ss.: *De Civitate Dei* 25, 2: PL 41, 741; ORIGENES, *Com. in Mt.* 11: PG 13, 948; *Com. In Ioan.* 32: PG 14, 809.
20. Cfr. CR, II, 4, 56
21. Ver Concilio de Trento, Ses. XIII, Decr. *De Eucaristía*, cap. 8: 1648-1649.
22. El CC sigue el mismo *iter*: Ver 219-223; 1879-2000. Santo Tomás, a su vez, centra las cuestiones relativas a la preparación del alma para comulgar en la gracia, como parte positiva; y, en el pecado, como fenómeno negativo (cfr. ST III, q. 80, a. 4). Pero el CR no sigue al Aquinate en estos puntos, sino a Trento, ampliado a través del CC. Ya iremos viendo.
23. Por la semejanza transcribimos el texto íntegro del CR en paralelo con el CC. Obsérvese la identidad de razonamientos:

CR, II, 4, 57

«Como primera preparación llevarán los fieles el distinguir una mesa de otra; ésta que es sagrada, de las demás profanas; este pan del Cielo, del ordinario. Y esto se consigue cuando creemos con certeza que está presente en la Eucaristía el verdadero cuerpo y la sangre del Señor, a quien adoran los ángeles en el Cielo, en cuya presencia se estremecen y tiemblan las columnas del firmamento, y de cuya gloria están llenos el Cielo y la Tierra. Esto es, a la verdad, discernir el cuerpo del Señor, según lo advirtió el Apóstol, pero que conviene venerar la grandeza de este misterio más que examinar curiosamente su verdad con discusiones».

CC, linn. 1879-1893

El primero es el que escribe S. Pablo, que es hacer diferencia de esta mesa y de las otras mesas profanas, y de este pan sagrado y de los otros panes comunes. Esto se ha de hacer con fe, considerando que en esta mesa nos da Dios el cuerpo y sangre de su Hijo, al cual en el cielo adoran los ángeles y las columnas del cielo tiemblan en su presencia, de cuya gloria están llenos el cielo y la tierra, el cual descendió de los cielos por nuestra salud, tomando carne humana en el vientre de la Virgen María... Y esto es por lo que mandaron a los hijos de Israel que comiesen el cordero pascual con mucha prisa, queriendo dar a entender que en esta mesa no se ha de parar nadie a preguntar ni a examinar con su juicio ni disputar con sus letras las cosas de este sacramento, sino tomarlo con la fe, sujetando el sentido natural a su obediencia.

En este como en los siguientes pasajes de esta sección, el CR se ciñe al texto del CC. Cosa lógica por tratarse de cuestiones catequéticas derivadas de los Decretos de Trento, en cuyo Concilio uno y otros redactores estuvieron presentes. Con todo, se observa alguna particular diversa en uno y otro libro. Por ejemplo: El CR, con una versión notablemente reducida, explica la necesidad de la fe en la Eucaristía sirviéndose de los textos bíblicos de Job 26, 11; Is. 6, 3 y I Cor. 11, 29. En cambio el CC, que expone las mismas enseñanzas, amplía su exposición aludiendo expresamente a la Humanidad de nuestro Señor que se nos da en la comunión. Por otra parte, el CR omite el pasaje del CC referente al uso del pueblo de Israel de comer a prisa el Cordero Pascual. No está en consonancia esta reflexión del Mirandés con la devoción eucarística y por eso deja de citarla nuestro Catecismo. Pero ambos advierten que se han de evitar curiosas discusiones en torno a este misterio.

24. He aquí el texto de Trento: «*Si non decet ad sacras ulla functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas coelestis huius sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, praesertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus: "Qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini". Quare communicare volenti revocandum est in memoriam eius praeceptum: "Probet autem seipsum homo"*» (Ses XIII, Decr. *De Eucaristia*, cap. 7 (DS 1646) Esto confirma que el texto fuente principal del CR es una vez más el Magisterio inmediato de Trento, del que lógicamente parte para su exposición. Exposición que se verá nutrida del modelo literario del CC, al que acude para su ampliación y desarrollo catequético.
25. CR, II, 4, 57.
26. CR, 4, 57. Y el texto del CC dice de modo semejante: «El segundo aparejo es examinarse si está en paz y en amor con los otros hombres, especialmente con los que están en la Iglesia, cuyo miembro se representa; y si se halla en odio o enemistad con alguno, o que justamente tenga querella con él, se ha de reconciliar primero con su prójimo (como lo mandó Jesucristo), y después le hará provecho lo que comiere en esta mesa» (219-220, 1894-1899) Aunque a enseñanza es idéntica, existen algunas diferencias de matiz en la elaboración de nuestro Catecismo, el cual resume y suaviza las expresiones de Carranza con un lenguaje mucho más técnico y preciso.
27. CR, II, 4, 43.
28. «Y con verdad a éste (Eucaristía) se le llama pan nuestro, por ser únicamente propio de las almas fieles, esto es, de aquellos que, uniendo la caridad a la fe, se purifican en el sacramento de la Penitencia de las manchas de sus pecados» (CR, IV, 13, 20).
29. CR, II, 4, 57
30. El texto del CR (II, 4, 57) hace una alusión explícita al Documento conciliar, cuyo tenor original es el siguiente: «*Ne tantum Sacramentum indigne atque ideo mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis, quos conscientia peccati mortales gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario praemittendam esse confessionem sacramentalis*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucaristia*, can. 11: DS 1661). El error condenado se debe fundamentalmente a Lutero, quien reducía la preparación para comulgar a la sola fe, sin necesidad de confesar los pecados graves, sin caridad y sin otros ejercicios de la vida cristiana. La condena de esta doctrina luterana puede verse en LEON X, *Propositio 15, Martín Luteher* (DS 1465). Para una exposición del pensamiento de Lutero sobre los sacramentos, cfr. C. VILLETTE, *Foi et Sacrament*, París 1964, p. 83-152.
31. En este sentido, cfr. S. CIPRIANO, *Epist.* 9: PL 4, 256; S. ANTONIO SINAITA, *Oratio et Sacra Synaxi*: PG 89, 833. Asimismo, S. TOMÁS, *I ad Cor.* 11, 7: ST, III, q. 80, a. 4.

32. CC 220-221, 1900-1919 y 1933-1936. CONCILIO DE TRENTO, Ses. XIII, Decr. *De Eucaristía*, cap. 7 (DS 1646). Ver también CEC 1385.
33. Nótese que el CR coloca el sacramento de la Penitencia en paralelo con el de la Eucaristía por lo que a la gracia santificante se refiere, pues ambos sacramentos, son medicina (*medicamentum*) para el alma (II, 4, 52.57). Sin embargo, las diferencias son notables en cuanto a los efectos, según se desprende de la misma terminología que usa nuestro Catecismo: *Purgat*, dice de la Penitencia, y *remitit*, de la Eucaristía. Y además; la gracia santificante, que se obtiene en la confesión, es requerida para comulgar dignamente.
34. CR, II, 4, 57. Más explícito aún es el CC, que termina la explicación de este punto con estas palabras: «Consideremos, pues nuestra indignidad y lleguemos con humildad y reverencia y propio conocimiento a la mesa sagrada» (220-221, 1930-1932).
35. Mt. 8, 8: Io. 16, 15. Las palabras de Centurión expresan certeramente los sentimientos con que le alma cristiana debe acercarse a recibir al Señor. La liturgia de la Iglesia pone esas mismas palabras del Centurión en labios de los fieles antes de recibir la sagrada comunión. En otro contexto, también Santo Tomás explica los dos textos bíblicos citados llegando a idénticas conclusiones (cfr. ST, III, q. 80, a. 10).
36. CC, 220, 1926-1928.
37. CR, II, 4, 57. El texto del Concilio de Trento es: *Vestem nuptialem induti* (Ses. XIII, Decr. *De Eucaristía*, cap. 8: DS 1648).
38. Los redactores del CR son conscientes de la trascendencia del tema, por ello insisten, con la gravedad que les caracteriza, para que nadie se acerque al Sacramento sin estar en gracia.
39. Ver, CR, II, 4, 58. También CEC, 1387; CIC, can. 919
40. «Y se requiere disposición, no tan solo por parte del alma, sino también por parte del cuerpo» (CR, II, 4, 58).
41. Respecto al ayuno, el CR afirma en otro lugar que se trata de una costumbre apostólica constantemente sostenida por la Iglesia (ver II, 4, 6). Ahora bien, la concreción del tiempo del ayuno corresponde a la legislación entonces vigente, a saber, el ayuno desde la mitad de la noche anterior. Por otra parte, se pide a los casados abstenerse del uso matrimonial, al menos tres días antes de comulgar (*ibid.*, 8, 34). En esto, el CR no ha ce sino resumir el CC (221-223, 1956-1994), quien se muestra excesivamente moralista en este asunto. Santo Tomás en cambio, expone las razones más importante de la ley del ayuno, que son tres: «Para que el Señor penetre en un organismo limpio de otros manjares; para que sea Cristo el primero en entrar en él y para evitar los peligros de vómito» (ST, III, q. 80, a. 8).
42. Para verlo, exponemos en triple columna el texto de los tres documentos:

| CR | ST | CC |
|---|---|---|
| 1. Obligación grave de comulgar por precepto eclesiástico (n. 59) y divino (n. 62). | 1. <i>Utrum liceat cessare omnino a communione</i> (q. 80, a. 11) | 1. Precepto divino y eclesiástico de comulgar (225, 2065-2074). |
| 2. Comunión frecuente, sin una ley concreta (n. 60) | 2. <i>Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere</i> (<i>ibid.</i> , a. 10) | 2. Comunión frecuente, sin una regla general (<i>ibid.</i> , 2085-2090). |
| 3. Enseñanza de los SS. Padres. S. Agustín 2 veces (n. 60) | 3. S. Agustín: 5 veces (<i>ibid.</i> , a. 10) | 3. S. Agustín: 6 veces (227-228, 2133-2185). |
| 4. Praxis de la Iglesia (n. 61). | 4. (<i>Ibid.</i> , a. 10 ad 5). | 4. 225, 2090-2132. |
| 5. Comunión de los niños (nn. 62-63) | 5. <i>Utrum non abentes usum panis debeant hoc sacramentum accipere</i> (<i>ibid.</i> , a. 9). | 5. Comunión de los niños (<i>ibid.</i> , 2075-2088). |
| 6. Comunión de los dementes (n. 64) | 6. <i>Ibid.</i> | 6. No lo trata. |

Tanto el esquema como su desarrollo se lleva a cabo por parte de los tres libros con notables coincidencias, En síntesis, podemos decir que no hay más variantes que las exigidas por el estilo peculiar de cada obra.

43. A partir del Concilio IV de Letrán la Iglesia concreta que se ha de comulgar al menos en Pascua (DS 812), precepto que se ve ratificado por el Concilio de Trento, con estas palabras: «*Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis saltem in Paschale ad communicandum iuxta praeceptum sanctae matris Ecclesiae, a.s.*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, can. 9: DS 1659).
44. CR, II, 4, 59.
45. Dice el Catecismo: «Una vez por lo menos cada año en Pascua». Santo Tomás señala expresamente que no solo es precepto eclesiástico sino también divino. Dice: «*Manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato Domini, dicentis, Mt. 26: "Hoc facite in meam commemorationem". Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum*» (ST, III, q. 80, a. 11). Igualmente el CC señala este precepto ajustándose en todo al Doctor Angélico, mostrándose incluso más completo, pues no solo insinúa el precepto divino sino que describe la historia del precepto eclesiástico que cristaliza en el mencionado Concilio de Letrán (Ver CC 225, 2065-2074). El CR hablará de la ley divina más adelante, a propósito de la comunión de los niños, cuando advierte que «*Cristo nuestro Señor dijo: "Tomad y comed"*» (II, 4, 62) En nuestros días, el CEC dice: «La Iglesia obliga... a recibir al menos una vez al año la Eucaristía, si es posible en tiempo pascual» (nº 1389 y CIC, can 920).
46. Han existido algunas tendencias extremistas, como es el caso de los Armenios. Ver Benedicto XII, *Errores Armeniis imputatis* (DS 1016). Más recientes han sido las consideraciones doctrinales sobre el tema en León XIII, Enc. *Mirae Charitatis*, 28-V-1902 (DS 3360) y S. Pío X, Decr. *Sacra Tridentina Synodus*, 16-XII-1905 (DS 3375-3383).
47. Io 6, 54 (CR II, 4, 54) y I Cor 6, 54.
48. Io 1, 1-3.
49. Acerca de la necesidad de la Eucaristía, el Catecismo habla, aunque brevemente, cuando trata los siguientes temas:
 - Dignidad y necesidad de los sacramentos (II, 1, 22)
 - Veneración y devoción a los sacramentos (*ibid.*, 32)
 - Excelencia del sacramento de la Eucaristía (II, 4, 1)
 - Nombres de la Eucaristía (II, 4, 3.5.)
 - Razón del sacramento de la Eucaristía (*ibid.*, 7, 10)
 - Efectos de este Sacramento (*ibid.*, 47-50.54)
 - Obligación de comulgar (*ibid.*, 59-62)
 - Ocupación de los días festivos (III, 4, 25)
 - Oración del Padre Nuestro (IV, 13, 21).
50. «(De los sacramentos) tres hay que se consideran necesarios sobre todos los demás, aunque no por una misma razón... El Bautismo es necesarios a todos sin ninguna excepción... La Penitencia solo es necesaria para los que, después del bautismo, se hicieron reos de algún pecado mortal... También el Orden, aunque no a todos los fieles, es necesario absolutamente a la Iglesia» (CR, II, 1, 22).
51. Pero queda en pie la necesidad de la comunión espiritual –que vimos en su momento– para obtener la salvación
52. «Los fieles los reciban (los sacramentos) con piedad y devoción, y se enciendan en deseo tal de perfección cristiana, que, si se vieren privados por algún tiempo especialmente del uso salubérrimo de la Penitencia y de la Eucaristía, crean haberse causado un grave daño» (CR, II, 1, 32).

53. «*Sancta Synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem*» (Ses XXI, Decr. *De Communione Eucharistica*, cap. y can. 4 (DS 1730 y 1734).
54. *Ibid.* (DS 1730)
55. La misma enseñanza se recoge en el CC, en el capítulo «de la necesidad y obligación de este sacramento», cuando dice. «No es así necesario el uso de este sacramento para la salud como lo es el bautismo: porque sin él, con solo el bautismo se pueden salvar muchos, como se salvan los niños que mueren antes de tener años de discreción». Y apostilla, diciendo: «Esto ha declarado la Iglesia así como de fe en concilios generales y fuera de ellos» (224-225; 2059-2063).
56. Sobre este tema, ver E. DUBLANCHY, *Comunión eucarística frecuente*, en DTC, 3, col. 515-552. También, CEC, 2042.
57. Transcribimos por su importancia el texto íntegro del CR «sobre las veces que se debe comulgar» en cotejo con el CC:

CR II, 4, 60

«No se satisfagan los fieles con recibir sólo una vez cada año el cuerpo del Señor, acatando la autoridad de este decreto, sino que se persuadan que se debe hacer muchas veces la comunión eucarística. Pero, acerca de si es más conveniente hacerse mensual, o semanal, o diariamente, no se puede dar sobre esto idea concreta para todos; es muy segura, sin embargo, esta norma de San Agustín: “*Vive de tal modo que todos los días puedas comulgar*”. Por lo cual será deber del párroco exhortar con frecuencia a los fieles a que, así como creen necesario dar al cuerpo alimento todos los días, así también no descuiden alimentar y fortificar el alma diariamente con este Sacramento. Porque es evidente que el alma necesita del alimento espiritual, no menos que del material necesita el cuerpo. Y será sumamente útil recordar aquí los muy grandes y divinos beneficios que, según se ha demostrado antes, conseguimos comulgando sacramentalmente. También debe hacerse mención de aquella figura, cuando hubo necesidad de reparar con el maná todos los días las fuerzas del cuerpo; y asimismo los textos de los Santos Padres, que en sumo grado recomiendan el frecuente uso de este Sacramento. Porque no sólo fue del Santo Padre Agustín esta sentencia: “*Cada día pecas, comulga cada día*”, sino que meditándolo bien, fácilmente se hallará que esa misma fue la doctrina de todos los Santos Padres, que escribieron sobre esta materia».

CC 225, 2085-2093; 227, 2133-2155

«Aunque no haya precepto para que los adultos comulguen más de una vez al año, deben... frecuentar más el uso de este sacramento, como lo hacen los hombres que tienen cuidado de sus almas y de su salvación. Cuánta ha de ser esta frecuencia, si es bueno comulgar cada mes, o cada semana, o cada día, de esto se puede hacer regla general. Diré aquí lo que ha usado la Iglesia y lo que aconsejan los doctores santos en ella, especialmente S. Agustín y S. Ambrosio, que tratan de esto más en particular, y Santo Tomás, que en todo siguió su doctrina. Lo que los santos doctores enseñan es lo siguiente: Santo Tomás dice que considerando la excelencia y virtud de este sacramento, es cosa útil y buena comulgar cada día para gozar cada día de los frutos y provechos de este sacramento. Como el manjar corporal se toma cada día para conservar la vida del cuerpo, así se había de hacer en el alma, cuyo manjar es este sacramento, allende que también es manjar y medicina del cuerpo. El maná, que fue figura de la Eucaristía, cada día lo daba Dios en el desierto. Esto mismo enseñan S. Ambrosio y S. Agustín, y dicen que, pues pecamos cada día y este sacramento es medicina de los pecados, conviene que se reciba cada día. Lo mismo dice S. Crisóstomo. Pero considerando que los que han de recibir este sacramento han menester mucha limpieza en el cuerpo y en el alma, y mucha devoción y reverencia para llegar a esa mesa sagrada con provecho suyo, dice que los que cada día se hallaren aparejados es cosa loable y santa que comulguen cada día. Y S. Agustín dice, hablando con el hombre cristiano: Procura de vivir de manera que cada día merezcas tomar este sacramento. De manera que, ... no es cosa útil a todos comulgar cada día, sino todas las veces que el hombre se hallare aparejado para ello. Así dice S. Agustín: “*Tomar cada día este sacramento, ni lo alabo ni lo condeno*”. De manera que concuerdan todos los santos en decir que, del uso de este sacramento, no se puede hacer regla general para todos, sino cada uno, conforme a la disposición de su alma».

Comparadas las dos columnas, se ve claro que el CR relee al de Carranza. Ambos citan a los Santos Padres, especialmente a San Agustín, aluden al maná e insisten en el simbolismo con el alimento natural. Pero si nos fijamos más detenidamente, nuestro Catecismo introduce una cita de San Agustín que no está en el CC: «*Cada día pecas...*», y elimina la última cita de San Agustín y toda la última parte del texto carranceño, por ser un texto poco feliz respecto a la comunión diaria que quiere destacar aquí. Asimismo, el CR omite la cita de Santo Tomás, lo que confirma una vez más esa prudencia y gravedad magisterial del documento Romano, que no ha querido vincularse a ningún autor, sino ofrecer la doctrina común de la Iglesia. Lejos del temor de la posibles irreverencias o por buscar de los fieles una mayor preparación, el CR impulsa la comunión diaria. Esto fue una postura novedosa en su tiempo.

58. El Concilio de Trento dice: «*Omnibus et singulis qui christiano nomine censentur (...): Haec sacra mysteria corporis et sanguinis Christi ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant et venerentur ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint, et iis vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis*» (Sess. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 8: DS 1649). Al acentuar la mutua pertenencia de sacrificio y comunión, el Concilio expresa nuevamente el deseo de que todos los que participen del sacrificio de la Misa reciban también la comunión: «*Optaret quidem sancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spiritali*».
59. El Doctor Angélico es uno de los primeros autores, después de los Santos Padres, que recomienda la práctica de la comunión diaria con gran rigor teológico. Para su exposición, el Aquinate recoge espléndidamente la doctrina patristica al respecto: ST, III, q. 80, a. 10.
60. Decr. *Sacra Tridentina Synodus* (DE 3379-3381) y *Quam singulari* (DS 3534).
61. La misma enseñanza se encuentra en el comentario del CR al Padre Nuestro, cuando dice: «(La Eucaristía) debe recibirse todos los días, o por lo menos se debe vivir de tal manera, que todos los días, en cuanto sea posible, podamos recibirle dignamente». Los que, por el contrario, opinan que no conviene alimentarse con este saludable manjar del alma sino después de mucho tiempo, oigan lo que dice San Ambrosio: «*Si el pan es diario, ¿por qué tú lo recibes después de un año? Recibe todos los días lo que todos los días te es provechoso; vive de modo que diariamente seas digno de recibirle*» (IV, 13, 21).
62. CR, II, 4, 61. El CC, por su parte, expone una maravillosa síntesis histórica sobre la comunión frecuente. Así comienza su exposición: «El uso de la Iglesia en esto ha sido muy diferente según la diversidad de los tiempos. En el principio de la Iglesia, viviendo los Apóstoles, usaban los católicos comulgar cada día...» (225-226; 2093-2095). Cfr. *ibid.*, 226-227; 2096-20132. La misma enseñanza en ST, III, q. 80, a. 10 ad 5.
63. CR, II, 4, 61.
64. *Ibid.*
65. *Vid.* ST, III, q. 80, a. 10 ad 3.
66. CONC. TRID., Ses. XIII, Decr. *De Missa*, cap. 8 (DS 1749). Mas tarde, el jansenismo hizo un gran mal en las almas en contra de la comunión. La reacción definitiva la dio S. Pío X (ver nota 48). Ver asimismo Pío XII, Const. Apost. *Christus Dominus*, 6-I-1953, en AAS 20 (1953) 15-24. Estos documentos recomiendan la comunión diaria.
67. CR, II, 4, 62.
68. CR, II, 4, 64. El CR con buen criterio pastoral deja la edad de la comunión al juicio de los padres y el sacerdote.
69. ST, III, q. 80, a. 9. Más adelante, el Doctor Angélico justifica, como lo hace Trento, que no es necesario administrar de hecho la comunión a los niños, ya que viven la gracia bautismal (*ibid.* ad 3).

70. El Concilio de Trento afirma: «*Parvulos non obligari ad communinem sacramentalis*» (Decr. *De communione eucharistica*, cap. y can. 4 (DS 1730 y 1734).
71. CR, II, 4, 62.
72. *Ibid.*, 64. Una explicación parecida utiliza el CC al tratar otros sacramentos. Tal vez por eso el CR emplea el plural: «*Sacramenta*». Así, sobre el Bautismo de los dementes dice: «No han de ser bautizados» (II, 2, 39). Cfr. también CEC 1390.
73. *Ibid.*, 4, 64. En este texto se cita implícitamente el Concilio de Cartago. Y es que el CR baraja espléndidamente los documentos del Magisterio eclesiástico.
74. Sobre esta cuestión *vid.* E. DUBLANCHY, *Comunión sous les deux especes*, en DTC, III, col.554-566; H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento, o.c.*, pp. 408-425.
75. En la Iglesia oriental, ortodoxa y unida, continúa en vigor la comunión bajo las dos especies, también para los laicos.
76. CR, II, 4, 65. El tema aparece ya tratado con acierto por Santo Tomás, q. 80, a. 12, con este título: «*Utrum licet sumere corpus Domini sine sanguine*». Por su parte, el CC se despacha en un terreno muy práctico, pidiendo que se siga el uso de la Iglesia (228-229, 2186-2208). En este mismo orden está el Concilio de Constanza, que transcribe las enseñanzas de Santo Tomás (DS 1198); y el Concilio de Trento que define estos tres puntos: 1) Los seglares y los sacerdotes que no celebran no están obligados por derecho divino a comulgar bajo las dos especies; 2) La Iglesia tiene la facultad de determinar en cada época la manera más apta de administrar los sacramentos; 3) En la comunión bajo una sola especie recibimos a Cristo entero y el verdadero Sacramento (Ses. XXI, Decr. *De Communionis Eucharistica*, cap. 1-3 y can. 1-3 (DS 1726-1728; 1731-1733).
77. He aquí el texto del CR y su comparación con la fuente Conciliar:

CR, II, 4, 65

«Porque según declaró el Concilio de Trento, si bien Cristo nuestro Señor, en la última cena instituyó este altísimo Sacramento con las especies de pan y de vino, y se lo dio a los Apóstoles, con todo, no se deduce de esto que nuestro Señor y Salvador estableciese la ley de que se administrase la Eucaristía a todos los fieles bajo las dos especies. Puesto que él mismo, nuestro Señor, refiriéndose a este Sacramento hizo mención muchas veces únicamente de la especie de pan, como cuando dijo: “*Todo el que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que daré es mi misma carne para la vida del mundo; y quien como este pan, vivirá eternamente*”.

CT. Ses. XXI, cap. 1 (DS 1727)

«Cristo Señor instituyó en la última cena este venerable sacramento y se lo dio a los Apóstoles bajo las especies de pan y de vino. Sin embargo. Aquella institución y don no significa que todos los fieles de Cristo, por estatuto del Señor, estén obligados a recibir ambas especies. Mas ni tampoco pro el discurso del capítulo sexto de Juan se colige recatemente que la comunión bajo las dos especies fuera mandada por el Señor, ... Porque el que dijo: “*Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros*” (Io 6, 54), dijo también: “*Si alguno comiere de este pan vivirá eternamente*” (Io. 6, 52). Y el que dijo: “*El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna*” (Io. 6, 55), dijo también: “*El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo*” (Io 6, 52). Y, finalmente, el que dijo: “*El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él*” (Io. 6, 57), no menos dijo: “*El que come este pan, vivirá para siempre*” (Io. 6, 58)».

- El CR se limita a transmitir una norma canónica de la Iglesia que tiene su origen en Trento. Mas es importante advertir la transcendencia teológica del Decreto conciliar, vertido al Catecismo, donde se recoge uno de los pocos textos de la Escritura declarados definitivamente por la Iglesia.
78. En el actual movimiento de la reforma, la Iglesia latina ha establecido una disciplina más flexible recogida en el Concilio de Trento, Cons. *Sacrosantum Concilium*, n. 55. Esta norma por la que los Obispos pueden conceder en ciertos casos la comunión del cáliz, se ha ido llevando a la práctica de modo gradual a través de una serie de documentos emanados de la Santa Sede. El documento más reciente: *Ordenación General del Misal Romano. Editio Typica*, Roma 2002.
 79. El CR señala cuatro razones; 1) Para que no se derramara por el suelo la sangre del Señor Sacramentado; 2) Por el peligro de acedarse la especie del vino guardada por largo tiempo; 3) porque hay muchas personas que no pueden tolerar el sabor y el olor del vino; y 4) que muchos países carecen de esta materia del Sacramento (II, 4, 66).
 80. CR, 4, 66. El canon correspondiente del Concilio de Trento dice: «Si alguno negare que bajo la sola especie de pan se recibe a todo e integro Cristo, fuente y autor de todas las gracias, porque, como falsamente afirman algunos, no se recibe bajo las dos especies, conforme a la institución del mismo Cristo, sea anatema» (Ses. XXI, Decr. *De Communionem Eucaristica*, can. 3: DS 1733).
 81. CT, Ses. XXI, cap 3: DS 1729.
 82. Dice textualmente el CR: «Todo esto lo explicarán muy extensamente los párrafos, si se propusieren exponer el capítulo sexto de San Juan, en donde se descubren muchos efectos de este Sacramento» (CR, II, 4, 54).
 83. Vid. E. SAURAS, *Tratado de la Eucaristía*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, XIII, BAC, Madrid 1957, pp. 459-464; *ibid.*, ¿En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?, en «Revista Española de Teología» 7 (1947) 303-336.
 84. En el a. 1 de la q. 79, el Doctor de Aquino nos ofrece un resumen sobre los efectos de la Eucaristía, diciendo que este sacramento produce la gracia por cuatro razones: Por lo que contiene, *Christus*; por lo que representa, *passio Christi*; por el modo como se da, *per modum cibi et potus*; y, finalmente, por las especies en que se da, *ex speciebus panis et vini*.
 85. CC, 213-217. 1670-1816. El texto del CC es todo un tratado sobre esta materia.
 86. El concilio de Florencia dice: «*Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur degne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur; omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem: in quo (...) gratiam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono, et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum*» (Decr. *Pro Armenis*: DE 1322). Queremos hacer notar que esta antigua fórmula del Magisterio, por su expresión sintética, es muy útil en orden al esquema de nuestro trabajo.
 87. CONC. TRID., Ses. XIII, *De Eucharistia*, cap. 2 (DS 1638). De esta doctrina nos serviremos abundantemente para nuestra exposición.
 88. «Es necesario saber todo cuanto se ha expuesto con tanta extensión acerca de este Sacramento, principalmente a fin de que los fieles comprendan los efectos saludables de la Eucaristía» (CR, II, 4, 47).
 89. *Ibid.*
 90. CC, 214, 1705-1708.

91. ST, III, q. 79, a. 1. Nótese que la primera razón que da el CR es la misma de Santo Tomás y de Carranza. De la segunda razón de ST prescinde el CR, porque quiere hablar de «manducación» referida a la Eucaristía como sacramento. La tercera razón de ST aparece en el n. 48 del CR. Y la cuarta razón de ST la recoge el CR en el n.49.
92. CR, II, 4, 50.
93. Rom 6, 4.
94. CR, II, 4, 50.
95. Santo Tomás en su lugar dice: «*Ex efficatia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur*» (III, q. 79, a. 1). Y añade: «*Nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius*» (*ibid.*, ad 1).
96. ST, III, q. 73, a. 3.
97. Pedro RODRÍGUEZ, *o.c.*, p. 605.
98. CR, II, 4, 50. Su fuente en ST, III, q. 65, a. 3.
99. CONC. TRID., Ses. XXI, Decr. *De Communionem Eucarística*, cap. 4 y can. 4 (DS 1730; 1734).
100. *Ibid.*, Ses. VI, Decr. *De Justificatione*, cap. 7 (DS 1528).
101. *Ibid.*, cap. 4 (DS 1524).
102. *Ibid.*, Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 7 (DS 1647).
103. CR, II, 4, 50. A este texto volveremos de nuevo al exponer el tema de la unidad eclesial como efecto de la Eucaristía.
104. ST, III, q. 73, a. 3. Otros textos correlativos del Aquinate son: III, q. 79, a. 1; q. 83, a. 5. En la base de la argumentación aparece la necesidad de integrarse a la unidad eclesial, de pertenecer al Cuerpo Místico para conseguir la salvación. Naturalmente que esto se consigue por la gracia propia sacramental, de tal manera que ha de existir siempre por lo menos un «deseo» de la Eucaristía. Cfr. M. LLAMBIAS, *o.c.*, p. 183.
105. Dice el CR: «Sólo la Iglesia tiene el culto legítimo del sacrificio y el uso saludable de los sacramentos, por los cuales, como por eficaces instrumentos de la divina gracia, comunica Dios la verdadera santidad, de tal modo que todos cuantos son verdaderamente santos no pueden existir fuera de la Iglesia. Por consecuencia, es evidente que la Iglesia es santa, y santa en verdad por ser el Cuerpo de Cristo, por el cual es santificada y lavada con su sangre» (CR, I, 10, 15). Un conocido teólogo ha resumido esta interrelación de la gracia y la Eucaristía diciendo que «toda la gracia santificante del mundo depende de la Eucaristía» (C.H. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, II Descleé de Brouwer, Friburg 1961, p. 672); texto que ha sido recogido junto a otro similar de H. de Lubac por Pablo VI en la Alocución del 15-IX-1965, en «Ecclesia» 25 (1965) 1365. Y A. del Portillo inspirado en un texto del Vaticano II (Decr. *Presbiterorum Ordinis*, n. 25) dice: «Las almas alimentadas en la fe por la palabra, se incorporan a la Iglesia por el Bautismo y crecen en esa vida por los demás sacramentos –entre los cuales la Penitencia ocupa un lugar destacado en el ministerio de los presbíteros–, para alcanzar su cima en la Eucaristía, signo y sacramento de la unidad de la Iglesia, donde *totum bonum spirituale Ecclesiae continetur*, es decir, el mismo Jesucristo» (*Escritos sobre el Sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970, pp. 48-49). Cfr. asimismo CONC. VAT. II, Cons. *Lumen Gentium*, n. 7).
106. CR, II, 4, 48-51, aquí se explican los efectos de este Sacramento, en particular la gracia y el modo como se comunica.
107. *Ibid.*, 1, 27-29.
108. *Ibid.*, 4, 47.

109. CR, II, 4, 49. De modo análogo a lo afirmado sobre los sacramentos en general, hemos de decir que el tratamiento del CR evidencia de modo incuestionable la influencia del pensamiento de Santo Tomás, en particular la doctrina que ofrece la Suma Teológica al tratar de la gracia de la Eucaristía. El texto fundamental en esta materia es éste de ST: «*Effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui, sicut in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Io 1, 17: "Gratia et veritas per Iesum Christum facta est"; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur secundum illud Io. 6, 58: "Qui manducat me, vivit propter me". Unde est Cyrillus dicit: "Vivificativum Dei Verbum, uniens seipsum propriae carni fecit ipsam vivificativam. Docebat ergo eum nostris quodanmodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino"*» (III, q. 79, a. 1). La afinidad de ambos textos parece clara. Nótese el uso uniforme de las citas escriturísticas y el texto de S.Cirilo. El CR, no obstante, es más preciso y se extenderá más en la explicación de este efecto eucarístico (II, 4, 49-50) No se encuentra paralelo en el CC, quien expone la posibilidad de conceder la primera gracia (214, 1717-1719) como introducción al siguiente efecto, perdonar los pecados mortales. Tampoco la gracia es el primer efecto en el esquema de Carranza, sino la gloria, que el CR incluye en último lugar.
110. Io 1, 14-17.
111. CR, II, 4, 49.
112. Del Concilio de Trento: Decr. *De Iustificatione*, cap. 7 (DS 1530-15319; Ses. VII, Decr. *De Sacramentis*, can. 6 (DS 1606); Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 8 (DS 1648).
113. Para el presente estudio, seguimos la introducción que hace E. SAURAS, *Lo general y lo específico en la gracia de la Eucaristía*, en «Revista Española de Teología» 1 (1957) 193-194 y a F. MARTÍNEZ, *o.c.*, 395-397.
114. Pedro RODRÍGUEZ, *o.c.*, p. 611. Cfr. asimismo CEC, 1391.
115. San Juan es el evangelista de la «gracia». En él fundamenta el Magisterio eclesástico muchas de las cuestiones referentes a la vida divina y la incorporación a Cristo que efectúa el Bautismo y lleva a plenitud la Eucaristía (cfr. Io 3, 5; 6, 43-58).
116. CR, II, 4, 48-54.
117. Io. 6, 54.
118. *Ibid.*, 6, 57.
119. Mt 26, 26
120. Decr. *Pro Armenis* (DS 1322).
121. «*Salvator noster (...) sumi autem voluit sacramentum hoc tamquam spirituales animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius qui dixit: "Qui manducat me, et ipse vivet propter me"*». Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 2. (DS 1638).
122. Sobre la conveniencia de que este Sacramento fuera instituido a modo de manjar y bebida, cfr. CR, II, 4, 4.40.46.51. *Vid* también los textos de Santo Tomás: III, q. 74, a. 1; q. 75, a. 1.
123. S. AGUSTÍN, *Confesiones* 7, 10: PL 32, 742.
124. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *o.c.*, n. 88.
125. Gal 2, 20.
126. He aquí el texto del CR: «Precisamente está bajo las especies de pan y de vino para significar que fue instituido, no ya para volver las almas a la vida, sino para conservarlas en esa vida (de gracia)» (II, 4, 50) La expresión es habitual en ST: *Sustentat* (III, q. 79), que es recogida por el Concilio de Florencia, como vimos, y que Trento traduce por «*alantur*». El CC, en cambio, no hace distinción con el siguiente efecto: La Eucaristía aumenta la gracia.

127. Ver CONC. TRID., Ses. VI, Decr. De Iustiificatione, can. 32 (DS 1572).
128. «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna» (Io 6, 54).
129. CR, II, 4, 51. Nuestro Catecismo ha expresado bellamente cuales son las funciones y efectos del alimento en la vida del hombre y los aplica análogamente al manjar eucarístico. El texto paralelo del CC dice así: «La tercera (gracia) es dar nuevo gusto y actual delectación al alma de las cosas espirituales; porque, como hemos dicho, en esta mesa tiene el alma del hombre comida y bebida y un pasto entero espiritual, el cual hace todos aquellos efectos en el alma que hace el pasto corporal en el cuerpo. Como el pasto corporal sustenta, conserva, y argumenta, y repara y deleita la vida corporal, así este pasto espiritual hace todo esto en la vida espiritual, y hace todo aquel sabor y gusto en el alma del que lo toma...» (214-1215, 1721-1739). Resulta fácil ver la estrecha vinculación teológica y literaria que uno los textos transcritos. Carranza es más explícito y más libre en la expresión. Ambos parten de la fuente común: ST, III, q. 79, a. 1. Antes, el CC había dicho obviamente: «La segunda (manera de obrar) es aumentando la gracia en el que lo toma, y ésta es la más ordinaria manera de obrar en este sacramento» (214, 1719-1721). Los dos Catecismo añaden a renglón seguido la comparación con el maná.
130. CONC. FLORENT., Decr. *Pro Armenis* (DS 1322). El Concilio concreta las propiedades de la gracia sacramental eucarística a partir del esquema teológico de la Suma de ST. A exponer esta doctrina se dedica la presente sección del CR.
131. El Concilio de Trento lo expresa diciendo que el Señor quiso que recibamos este Sacramento «*quo alantur et confortentur viventes*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 2: DS 1638).
132. Sab 16, 20. Al comentar la petición del Padre nuestro «danos hoy nuestro pan de cada día», el CR acude también a la figura del maná (IV, 13, 19), aunque citando otro texto de la Escritura: Ap. 2, 17.
133. CR, II, 4, 54.
134. CONC. TRID., Ses. XIII, Decr. *De Eucaristia*, cap. 2 (DS 1638)
135. CR, II, 4, 52-53
136. CR, II, 4, 50.
137. La dependencia literaria y doctrinal respecto de Carranza es evidente. Dice el CC: «Como este sacramento es ordenado para vivos, presupone que tengan ya la gracia los que lo reciben. La razón de esto es porque este sacramento se da como manjar, y el manjar presupone el sujeto vivo. Pero en algún caso dará nueva gracia, como si un hombre lo tomase estando en pecado mortal, sin pensar que está en él, le sería perdonado por el sacramento, pero lo ordinario no ha de ser así, porque este sacramento no es para justificar pecadores, como el bautismo y la penitencia, sino para mantener los justos en la justicia». Esta doctrina es una concreción del principio general que expone Santo Tomás: «*Potest hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter. Uno modo, non perceptum actu, sed voto: sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo, etiam perceptum ad eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus: sed, devote et reverenter accedens, sonsequeter per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati*» (III, q. 79. q. 3).
138. Para confirma resta doctrina, cita a San Pablo: I Cor 11, 29.
139. El CR pasa por alto si la Eucaristía remite en algún caso ella sola el pecado mortal. Y el CC, por su parte, que se limita en este punto a transcribir a Santo Tomás.
140. Cfr. E. SAURAS, *o.c.*, pp. 333-334.
141. S. AMBROSIO, *De Sacramentis* 4, 6; PL 16, 64. Doctrina que incorporó y sintetizó el Concilio de Trento en estos términos: «*Quo liberemur a culpis quotidianis*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 2: DS 1638).

142. El texto de ST es este: «*In hoc sacramento duo possunt considerari. Scilicet ipsum sacramentum et res sacramenti. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento: per quod peccata venialia solvuntur, Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia*» (III, q. 79, a. 4) A esta res sacramenti (caritas) alude el CR en el número siguiente (II, 4, 53).
143. Así concluye el CR: «Mas esto se ha de entender de aquellos pecados de cuya sensualidad y delectación no se deja el alma arrastrar» (II, 4, 52).
144. Carranza dice: «El cuarto efecto, que es limpiar de los pecados veniales, hace generalmente el uso de este sacramento si no está el alma del hombre actualmente aficionada en algún pecado venial; porque, en tal caso, el sacramento no lo limpiará de él, antes la indevoción y distracción de pecados veniales con que algunos suelen comulgar, impide algunos frutos de este sacramento, como es el gusto y dulzura actual que suelen recibir las almas que devotamente vienen a comulgar» (215-216, 1759-1765).
145. Se refiere a «la pena que se debe por los pecados» (CC 216, 1766-1775).
146. Cfr. ST, III, q. 87, a. 1.
147. Cfr. *ibid.*, q. 79, a. 4.
148. Cfr. *ibid.*, a. 5; CC 216, 1766-1773. El CR trata este asunto en la parte del Sacrificio (II, 4, 79); ya que el perdón de la pena es más propio de la Eucaristía como sacrificio que como sacramento. Es un detalle más de la precisión que tuvieron los redactores del CR al confeccionar el documento.
149. «*Non est proximus effectus eius delectatio venialium, sed ex consequenti*» (ST, III, q. 65, a. 1 ad 2).
150. Cfr. CR, II 4, 52; ST, III q. 79, a. 4.
151. CR, II, 4, 53. Carranza nos ofrece un texto muy similar, aunque más amplio. Comienza así: «El sexto efecto que es preservar de los pecados, es propio de este sacramento» (216-217, 1776-1816). Ambos, CR y CC, siguen la doctrina sistemática de Santo Tomás en III, q. 79, a. 6 que titula: «*Utrum per hoc sacramentum preservetur homo a peccatis futuris*». Y el Concilio de Trento formula este principio así: «*Quo a peccatis mortalibus praeservemur*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucaristia*, cap. 2: DS 1638).
152. Los dos términos, *antidotum* y *medicina*, aparecen ya en los escritos de S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Ephes.* 2, 20: PG 5, 661.
153. El CC recoge además la imagen del «arma», «que nos preserva y defiende de los enemigos». Por esta razón –señala Carranza– nuestro Señor Jesucristo dio la comunión a los Apóstoles antes de su Pasión (cfr. 216-217, 1786-1791; 1796-1799).
154. Veamos el texto en dependencia clara con Santo Tomás:

CR, II, 4, 53

«Contiene y reprime las malas inclinaciones de la carne; porque, encendiendo cada día la almas en el fuego ardiente de la caridad, por fuerza tiene que apagar los ardores de la concupiscencia».

ST, III, q. 79, a. 6 ad 3:

«*Hoc sacramentum non directe ardinetur ad diminutionem fomitis, diminuit fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato*».

155. AGUSTIN, *De diversis questionibus*, 83, 36: PL 40, 25.
156. CR, II, 4, 4; ST, III, q. 73, a. 3 ad 2.
157. I Io 4, 16.
158. *Vid.* ST, II-II, q. 184, a. 1.
159. «Si bien este nombre (el de comunión) conviene a todos ellos, pues todos nos unen con Dios y nos hacen participantes de Aquel cuya gracia recibimos, sin embargo, es más propio de la Eucaristía, la cual produce esta comunión» (CR, I, 10, 24). Cfr. M. LLAMBIAS, *o.c.*, p. 181.

160. CR, II, 4, 49.
161. I Cor, 10, 17.
162. Para una visión más completa del tema, *vid.* Pedro RODRÍGUEZ, *o.c.*, pp. 556-576; 594-602. Reproducimos, no obstante, el texto clave del Concilio de Trento, que utiliza nuestro Catecismo. Dice el CT: «*Symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput* (I Cor 11, 3; Eph 5, 23) *existit, cuique nos, tamquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis conexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata*» (Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 2: DS 1638). El Concilio alude a Cristo-Cabeza, cosa que no recoge en esta ocasión el Catecismo.
163. «Ex quo patet quod Eucharistia sit sacramentum ecclesiasticae unitatis» (ST, III, q. 73, a. 2 a Sed Contra).
164. *Ibid.*, a. 3. Véase también a. 1 ad 3; a. 6; q. 80, a. 4.
165. Una presentación completa de estos textos puede verse en G. GEENEN, *o.c.*, pp. 275-281.
166. CC, 213, 1674-1676.
167. El CR se sirve de estas palabras del Damasceno: «*Hoc Sacramentum Christo nos copulat, atque ejus carnis et deitatis participes efficit, nosque inter nos in eodem Christo conciliat et conjungit, et veluti unum corpus coagmentat*» (II, 4, 4). El texto del Damasceno en *De fide orthodoxa*, 1, 4, 14: PG 94, 11169).
168. M.J. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo* (Herder, Barcelona 1957) p.567.
169. J.A. SAYES, *o.c.*, p. 296.
170. CR, II, 4, 4.
171. *Ibid.*
172. CR, II, 4, 50. La Eucaristía es reconocida y proclamada como signo y causa de la unidad de la Iglesia a través del continuo Magisterio eclesialógico, *vid.* M. SCMAUS, *Teología Dogmática*, IV (Rialp, Madrid 1960) p. 295-300.
173. CONC. VAT. II, Decr. *Presbiterorum Ordinis*, n. 5.
174. M. PONCE, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al «corpus paulinum»*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra (1975) p. 271.
175. Así, por ejemplo, S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Ephes.* 20, 2: PG 5, 661; S. JUSTINO, *Ap.* 1, 66: PG 6, 428; S. IRENEO, *Adv. Aer.* 4, 18, 5: PG 7 1029; S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Ioan.* 4, 2: PG 73, 582; *Postcommunio Feria 5 in Coena Domini*.
176. CONC. TRID., Ses. XIII, Decr. *De Eucharistia*, cap. 2 (DS 1638). La misma expresión es recogida y desarrollada por LEÓN XIII, Enc. *Mirae Caritatis*, *o.c.*, 647; CONC. VAT. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 47.
177. *Ibid.* (DS 1649).
178. CR, II, 4, 54. Estamos ante otro caso más donde los redactores del CR siguen al pie de la letra el CC. Ambos, después de citar el texto eucarístico de San Juan (Io 6, 55), añaden:

CR, II, 4, 54:

«Quiere decirse que los fieles, mientras viven en este mundo, por la gracia de este Sacramento disfrutan de suma paz y tranquilidad de conciencia, reanimados después con su virtud suben a la gloria y bienaventuranza eterna».

CC, 214, 1710-1712:

«De manera que aquí, en la vida presente, da este sacramento paz y quietud de la conciencia, y virtud para alcanzar en su tiempo la gloria y la vida eterna»

La dependencia es total. Con una diferencia: Carranza coloca este efecto en primer lugar, mientras que el CR lo pone al final de todos. Téngase en cuenta, además, que el CR compendia en este efecto toda la riqueza última de la Iglesia. Y ambos reflejan la fuente común: ST, III, q. 79, a. 2: «*Sed vita aeterna est adeptio*

gloriae» (*ibid.*, *Sed Contra*). Relación que ha quedado consagrada en un magnífico texto del oficio del Corpus Christi, obra del Angélico: «*O sacrum convivium, in quo Christus sumitur (...) et futurae gloria nobis pignus datur*».

179. CR, II, 4, 54. Y sus fuentes, ST III, q. 79, a. 2 ad 1 y CC, 214, 1712-1716. El ejemplo de Elías es citado también por el CR en I, 12, 3. Aquí como testimonio de un profeta que resucitó a muchos (III, Reg 29, 8).
180. «Por se debe llamar a este Sacramento *Buena Gracia*, porque de antemano da a conocer la vida eterna, de la cual está escrito: “La vida eterna es una gracia de Dios” (Rom 6, 23)» (CR, II, 4, 3).
181. ST, III, q. 79, a. 2 ad 1.
182. CR, II, 4, 54.
183. La teología da cuatro razones para demostrar que este Sacramento es prenda de eterna resurrección: 1) Porque la Eucaristía es el principio del que procede el aspecto vivificante de la gracia; 2) por las palabras mismas del Señor recogidas en Io 6, 54 «El que come mi carne... tiene vida eterna y yo lo resucitaré»; 3) por la enseñanza de San Pablo que dice que la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección (I Cor 15, 20-21.45); y 4) por la comparación entre el primer Adán y Cristo, que refiere igualmente el Apóstol (Rom 5, 12).
184. Flp 3, 21.
185. I Cor 15, 42-44.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN | 107 |
| INDICE DE LA TESIS | 109 |
| BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS | 115 |
| TABLA DE ABREVIATURAS | 121 |
| LA UNIDAD DEL MISTERIO EUCARÍSTICO | 123 |
| INTRODUCCIÓN | 123 |
| CAPÍTULO I: LA RECEPCIÓN DE LA EUCARISTÍA | 124 |
| A. TRES MODOS DE RECIBIR LA EUCARISTÍA | 124 |
| B. LA PREPARACIÓN DE LOS FIELES ANTES DE ACERCARSE A LA EUCA- RISTÍA | 127 |
| 1. Necesidad de prepararse para comulgar | 128 |
| 2. Cómo prepararse para comulgar | 129 |
| C. NECESIDAD Y OBLIGACIÓN DE RECIBIR LA EUCARISTÍA | 133 |
| 1. El precepto de comulgar | 134 |
| 2. La comunión frecuente | 135 |
| 3. Praxis de la comunión en la Iglesia | 136 |
| 4. La comunión de los niños y dementes | 137 |
| D. LA COMUNIÓN BAJO UNA SOLA ESPECIE | 138 |
| 1. Enseñanza de la Iglesia | 138 |
| 2. Razones por las que la Iglesia autoriza a los laicos el uso de una sola especie | 139 |
| CAPÍTULO II: EFECTOS DE LA COMUNIÓN EUCARÍSTICA | 140 |
| A. EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA: FUENTE DE TODAS LAS GRA- CIAS | 142 |
| B. EL DESEO DE LA EUCARISTÍA | 144 |
| C. EFECTO ELEVANTE: DONACIÓN DE LA GRACIA | 146 |
| 1. La gracia común | 147 |
| 2. La gracia sacramental | 149 |
| D. EFECTO SANANTE: EL PERDÓN DE LOS PECADOS | 153 |

| | |
|--|-----|
| 1. La Eucaristía y el pecado mortal | 153 |
| 2. la Eucaristía y el pecado venial | 155 |
| 3. La Eucaristía y la lucha ascética | 157 |
| E. LA EUCARISTÍA NOS HACE MIEMBROS VIVOS DEL CUERPO DE CRISTO QUE ES LA IGLESIA | 158 |
| F. EFECTO ESCATOLÓGICO: LA GLORIA FUTURA | 160 |
| CONCLUSIONES | 163 |
| NOTAS | 171 |
| ÍNDICE DEL EXCERPTUM | 187 |